# العولمة فرصة أم رهان

الأستاذ حاتم بن عثمان

لقد مر الحديث عن العولمة بمراحل يمكننا اليوم أن نتوقف عندها لإبراز بعض من جوانب الرؤى الحافّة بشأنها وبداية انتشارها وردود الفعل في شأنها

## I مرحلة البهتة والانتظار

بعد انهيار الكتلة الشرقية وتداعي صرح الشيوعية كأهم إيديولوجيا فاعلة في تقسيم العالم وتوازن قواه بدأ منظّرو الليبرالية والليبرالية الجديدة يبحثون عن بديل أو أحد يحتل المواقع المهجورة ويسقط على العالم رؤية جديدة في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية.

وتسارع نسق الأحزاب الاشتراكية في الانسياق وراء النمط الليبرالي، ولم تر هذه الأحزاب في أغلبها أي تناقض جوهري بينها وبين الليبرالية في تسيير الدولة وشؤون الحياة العامة بل رأت في النظام الليبرالي أداة خصين لها أمام ما تبقّى من قوى اليسار المناهض للاشتراكيين وحلفائهم التقليديين من الديمقراطيين الاشتراكيين وغيرهم،وأمام ما تشهده دول أوروبا الغربية من تصاعد لقوى اليمين المتطرّف التي أثبتت استعدادها للتحالف مع سائر قوى اليمين التقليدي ورفضت التقارب الصريح مع الأحزاب الاشتراكية سواء كانت في الحكم أو في المعارضة.

أما الأحزاب الشيوعية فقد أصابتها البهتة أمام هول ما حدث للكنيسة الأم وبقيت تسعى للملمة صفوف منخر طيها والبحث عن تصوّر لمبرّر وجودها.وبقى المثقفون والجامعيون وخبراء السياسة في حالة انتظار لما سوف يفرزه الواقع الجديد من

قوى وبدائل، أحجم أغلبهم عن اتخاذ موقف جاسيون على خطاه لاحقا، أو خوفا من ألا يتبعهم فيه أحد، أو حرصا على تفادي مجانبة الحقيقة التي لم يعد أحد يستطيع مقاربتها أو حتى تبينها.

وضعت الشعوب في حيرة من أمرها تتساءل عما إليه الكون يسير، عن مصيرها في ظل غياب المرجعية وغموض الآتي، وخفة البحث عما يطمئن نفوس العامة. فكان الدين منجاة الكثيرين وحصن أمانهم المزعوم، بالارتداد إلى الوراء وسبر أغوار الماضي بحثا عن مقومات الهوية القديمة الجديدة المهدّدة بالمجهول.

وشهدت بداية التسعينات أكبر موجات الانحراف الفكري والإيديولوجي التي عرفها التاريخ الحديث فبعدما كان التطرّف الديني استثناء محصورا في بؤر مناطق الصراع التقليدي بين المذاهب الدينية والعرقية واللغوية، أصبح ظاهرة تهدّد كلّ الشعوب والدول.

وبعدما كانت النازية والفاشية محصورة فيما أفرزه التاريخ من أنظمة دكتاتورية متطرّفة محدودة في الزمان والمكان، أصبحت الظاهرة تستهوي الملايين في كل دول أوروبا وأمريكا في الاتجاهين: تنامي الحركات الفاشية وجرائم القتل البشعة التي ترتكبها في حقّ الأقليات الأجنبية المقيمة في بلادها ومقاومة هذه الحركات التيارات السياسية والاجتماعية، المعادية لها، مع استعراض مفضوح لقواها وتهديداتها، المؤثرة في الحياة السياسية والواقع الاجتماعي.

وفي نفس الوقت تصاعد تحرّك قوى التعبئة الدينية المسعرة، المنتشرة عبر الفرق والطوائف في أمريكا وأوروبا على وجه الخصوص، وأصبحت تؤرّق الأسر والمجتمع، وتؤطر الكهول والشباب والأطفال وتعصف بكيان عائلات بأكملها، وحلّ الخوف محلّ الحيرة في العالم.

## التحرّك المنظّم لدعاة العولمة وقوى العولمية

في هذا السياق، وعند مجيء اللحظة الحاسمة المناسبة المنتظرة، شرع دعاة

العولمة في نشر مبادئها وامتداح فضائلها والحثّ على ضرورة الانصهار فيها واستحالة التصدّي لها أو البقاء على هامش ركبها.

و اقترن تبشيرهم لها بإطلاق العنان لفيالق فرسان حقوق الإنسان لترغيب وترهيب فتعددّت نوايا تعميم الخير على الإنسانية كالفقاقيع لضرب كلّ مراكز التمرّد والعصيان بأيادي مخّي السلم والأمن والتعاون في العالم وفي مقدمتها منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي والجمعيات غير الحكومية، وإسرائيل، وأحاكم الدولية، والعقوبات الاقتصادية، والحصر، والحيار اقتصاديات الدول، و تغيير الأنظمة، وإطلاق سرايا الهديان والتشكيك في الحقائق والمسلمات، وتحريث الأقليات والتذكير بأسباب الفتنة والانشقاق وخفايا الصراعات بين الأحوار والأشقاء...و ما إلى ذلك مما تشهده مختلف دول العالم اليوم، من براكين في حالة غليان لنشر بنود النظام العالمي الجديد ونمطه الأوحد.

وبتوازٍ مع ما شهدته مرحلة الستينات من انتظار وصمت وحيرة وخوف،أشرق على العالم بأنوارهم خبراء الاقتصاد، وبدأ يسود الحديث عن التجارة الحرّة، وتنقّل الأموال، وانتفاء الحدود، ومزايا الليبرالية الجديدة،و حلول عصر الرفاه والرخاء الفكري والمادي للجميع، شرط إعلاء راية الديمقراطية على معبد الليبرالية وصلاة الأنبياء الجدد على روح حقوق الإنسان الطاهر من ذنوب الإيديولوجيا وترسّبات حركات التحرّر ونزعات الاستقلال...

اليوم عالمنا قرية،هكذا قيل لنا :، وسكان العالم،إن صدقت مقولتهم، ليسوا أكثر من مزارعين في حقول العولميين وعلى قارعة حدود الأرض ندعو لأهة البرّ بأوضاع الدول الضعيفة بالخير وطول العمر ونعود إلى قريتنا آمنين، غذاؤنا هامبورقر، ومشروبنا كوكاكولا، نستمتع بإيقاع الهاردروك للهضم، ونستوحي ليلا من أوهام البرابول حلما يقودنا حتما إلى الحديث عن مختلف الأوضاع في مجال حقوق الإنسان، ومصير القطط والإوز والسرطان، فنحدث لها، ولحق التزوّج بالجن وواجب مطاردة

المنتج وربابة الاستقرار، جمعيات لا تمتّ إلى الحكومات بصلة،ولا تتغذّى إلا بأموال المخابرات والمؤسسات المالية العابرة للقارات.

ثم ينام سعداء،نسبح بحمد النيرالية ونعم الديمقراطية،وتطوّر حقوقنا ببعث نواد لمقاومة الرتابة المتفشّية من جراء الرخاء، ثم تشكّل جمعيات للوقوف في وجه التكنولوجيا الحديثة وسلبياتها على الاستقرار النفسي لدى الحمار الوحشي، فيستجاب لمطالبنا الشعبية وتستبدل كل الآلات القديمة بوسائل حديثة يأتي مصنّعها الجديد بنفسه ليطلعنا عليها احتراما لإرادتنا ويهدي كلاً منا عيّنة نضعها في بيوتنا، نتحدّث مع الغيب من خلالها،و يسلّم علينا من خلالها صوت رخيم،من حين لآخر يسألنا إن كان كلّ شيء على ما يرام.

وفي الغد ننطلق من قريتنا الكونية إلى حقولنا سعداء بشرف الانتماء إلى حضارة الاستعداد الخرّ، والتعبئة الواعية، واستسلام العقل، وزوال الشك، وانتصار الرقّ، وانكسار الحقّ.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

## الانبهار والتهليل

في نفس الفترة التي برزت فيها فكرة العولمة كنظام واستراتيجيا سياسية لها أهداف وغايات ووسائل بدأت تعلو أصوات بعض الساسة والمحللين السياسيين والمثقفين والأحزاب للتنويه بالتوجه العالمي الجديد،وبدأت بالإعلان عن نهاية عصر التبلّد الذهني في زمن الإيديولوجيا، كمدخل رئيسي لعصر العولمة كإيديولوجيا جديدة رغم افتقارها إلى المرجعية ومقوّمات المذهب الفكري والمسلك العقائدي القائم على تصوّر واضح ورؤى متكاملة في كلّ جوانب الحياة.

و لوعي دعاة العولمة بهذا الفراغ لم يجدوا لأنفسهم وللعولمة من ملاذ إلا المجال الاقتصادي.فشرعوا في التنديد بالسياسة وفي تهميش السياسي لفائدة الاقتصادي وشجبوا الاهتمام المفرط للساسة والأحزاب والمثقفين بها. فبدأت شيئا فشيئا تتحوّل وجهة اهتمام عديد القيادات السياسية في العالم نحو الاقتصادي المطلق باعتباره المحرّك

الوحيد للتنمية والرفاه والازدهار.

وبدأ إعراض الشعوب عن السياسة يؤتي أكله بالنسبة إلى العولميين، وبدأت الأحزاب تواجه مشاكل في التأطير والمحافظة على منخرطيها وتوفير الغذاء الفكري والعقائدي الضروري لها،وبدأت مختلف مراحل الانتخابات تشهد ارتفاعا في نسب الاستنكاف والامتناع عن التصويت.

وحلّ عصر التكنولوجيا والانترنات، وضاعت السياسة بين خيوط الشبكات الرقمية، و استبدلت عمدا بشعار التبادل الحرّ، وحقوق الإنسان، وواجب الانصهار في معزوفة الهاجس الكوني كأحسن غطاء لأبشع انتهاكات حقوق الإنسان في مهد الحريّة المزعوم وفي سائر أنحاء العالم، باسم الدفاع عن قيم الرفاه والسعادة الفردية والأنانية وانفجار الأسرة، ونبذ السائد في القيم، وتأليه الذات على حساب كلّ الضوابط والأعراف،و تعمّق الشعور بأن لا مهرب من هذا المصير المحتوم.

واطفق عديد الساسة والمثقفين في العالم يسردون ما أنعم به العولمة من محاسن، وأصبح الوعد بالجنّة المزعومة وسيلة إقناعهم وأضحت ضرورة الانخراط الجماعي لسائر دول العالم وشعوبها أداة تأثيرهم.

ويصبّ جوهر حجّة العولميين لإبراز إيجابية الانصهار في النظام العالمي الجديد فيما يلي:

1-حتمية نجاح الليبرالية بعد فشل مختلف التجارب التي سادت في العالم منذ بداية القرن.

2-ثبات نجاعة اقتصاد السوق وفق النمط الأمريكي الذي أصبح مثال الرخاء والقوّة الاقتصادية.

3-النجاح الباهر الذي حقّقته الدول التي سلكت المسلك الأنغلوسكسوني في الاقتصاد والمال والتجارة والدليل على ذلك بروز ما يسمى بالتنين les nouveaux dragons) ) ضمن دول جنوب شرقي آسيا.

4-اعتماد النظام الليبرالي على التكنولوجيا والعلوم وحتمية التقاءِ دول العالم بمبادئها عند تقدمها هو إن هي اعتنقت هذا المذهب وانصهرت في المنظومة الاقتصادية العالمية.

5- انتقال المال والأعمال إلى دول العالم الثالث وتوفير شروط جديدة لتنميتها مما يمكنها من استيعاب العاطلين عن العمل وتطوير الإمكانيات المادية والمعنوية لسائر أفراد شعوبها.

6-تقود الليبرالية والتكنولوجيا والعلوم والرفاه الاجتماعي إلى انتشار الديمقراطية وتضمن بموجبها حقوق الإنسان، وحريته واستقلاليته الفردية،فيتقرّح بسحث عن التفوّق والتميز ومزيد الرخاء والرفاه.

7-لمّا تستقرّ المنافسة قاعدة في الاقتصاد وغيره من المجالات، يتحسّن مردود الأفراد والمجموعات وتعود جودة المنتوج بالنفع على الجميع، كمّا وكيفا وكلفة.

8- العولمة تكريس للتقارب بين الشعوب عبر انتفاء الحدود والحواجز وتحسيم التعاون بينها من أجل سعادة كل البشر أينما كانوا،و ارتباط مصير كلّ مكونات المجتمع الدولي بعضها البعض.

9- العولمة أداة لفتح كلّ أسواق العالم أمام كلّ منتوجات الدول وبضائعها بعد أن تكون هذه الدول قد استفادت من نقل التكنولوجيا وطرق التسيير الحديثة واعتماد قاعدة النجاعة والجودة والمنافسة.

إنّ حججهم هذه تستهوي إن قبلت مجرّدة لأنها تستجيب لرغبة كلّ الشعوب في التنمية والتطوّر والتفاعل مع محيطها الإقليمي والعالمي على أساس الندّية والإفادة المشتركة.

لذلك قوبلت بالانبهار لما تحمله في ظاهرها من نوايا طيّبة وما تنبئ به من سرعة في الخروج من مأزق التخلّف وعوارض الأزمات التي توجهها الدول والشعوب في عزلة وعجز عن تجاوزها أحيانا.

وبدأ الشعور يعم بأنّ المجموعة الدولية ستقف صفّاً واحداً إلى جانب كلّ ضعيف وتساند كلّ محتاج للدعم والمؤازرة، وساد الاعتقاد خلال ما يقارب العشرية بأنّ العولمة فرصة يتيحها التاريخ للدول والشعوب التي شاءت ظروفها الداخلية الموضوعية، أو ظروف الجغرافيا وخطوب الأزمنة المتلاحقة بأن تظلّ ترزح تحت عبء المديونية وقلّة الموارد وتقلّب المناخ الطبيعي أو الاقتصادي والسياسي العالمي.

**بذور الشكّ وحصوة العصيان:**

لقد كانت أصوات المنبّهين إلى مساوئ العولمة نادرة في العالم خلال النصف الثاني من العقد المنقضي،أمّا في نصفه الأول فقد كانت شبه منعدمة.

وبدأت أصوات التنديد بسلبيات العولمة ترتفع لشجب انعكاساتها الخطيرة على الثقافة والخصوصيّة والإنسان أوّلا، وكانت فرنسا بحكم ما لها من رصيد تاريخي في مجال الثقافة والإنسانيات والرفع التقليدي من شأنهما على المستويين الرسمي والشعبي، وبحكم تجذّر القيم الثقافية في الضمير الجماعي لديها وكذلك بفضل مكانة المثقفين ودورهم في الحياة العامة وفي خضمّ معالم التصوّرات الكبرى لمصير المجتمع، بحكم كل ذلك،كانت فرنسا مهدا لصحوة العصيان والتمرّد على النمط الأمريكي في العيش والسلوك، لاعتبارات تاريخية ونفسية شكّلت على مدى القرن الماضي أرضية لتنامي نزعة إعلاء شأن الذات وإعلان التصدّي والمواجهة أمام مساعي الهيمنة الأنغلو سكسونية فكرا وممارسة في السياسة والاقتصاد والنفوذ العسكري، وبسط سلطان نمط معين في العيش والتفكير والسلوك والاستهلاك وإن نجح هذا النمط اليوم في كسر محاولات التصدّي هذه وبدأ يخترق كل المجتمعات الأوربية وكل شرائحها.

و لما اندلعت الأزمة التي عاشتها دول جنوب شرقي آسيا ارتفعت فيها فجأة نسب الفقر بدرجة مهولة وأصبحت ترزح تحت عبء الديون، وتوقّفت فيها كل آليات التنمية وأدواتها، وأشرفت على الانهيار الاقتصادي الكلّي، وانفجرت أوضاعها السياسية والاجتماعية، وطالت الأزمة كلاّ من روسيا وأمريكا اللاتينية، وقتها بدأت

بدور الشكّ تنتشر في كل أنحاء العالم، وتجاوز الخوف من انعكاسات العولمة الخوف الذي كان قائما من جراء المجهول السائد.

وأصبح الساسة والخبراء في الغرب نفسه يدقّون نواقيس الخطر وينادون بوضع حدّ أدنى من الضوابط والمراقبة للأوضاع المالية في العالم.

وأصبح الكلّ يتساءل عمّا يضمن مصالحه الآنية والمستقبلية داخل حدود وضنه وخارجها وعن أدوات التعديل الممكنة في حالة انخرام التوازن عند تضارب المصالح، وعن الحدّ الفاصل بين العولمة والهيمنة، وعمّا تبقّى لسائر دول العالم بعد اقتطاع الشركات المتعدّدة الجنسيات حصّتها من أسواق وخفة العالم وعن حظوظ الضعفاء وقسطهم من ثمار تفاعل الأموال وفتح الأسواق وخفة الاستهلاك.

وبدأت عديد الأقلام تخرج من صمتها للتنبيه إلى خطورة أوضاع العالم اليوم وهشاشة أكثر من ثلثي الدول والشعوب، وشهد العالم بداية التحرك الجماعي المنظّم لمقاومة آثار العولمة رغم أنها ليست بيّنة بعد للعيان بكامل الوضوح في الرؤية والأهداف، ورغم أنه لم يحن بعد توقيت تقييم نتائجها لأنها لازالت في مراحل وضع الآليات الضرورية لها، وتصفية بؤر التحدّي لتيارها واختلاق الأزمات المناسبة لكسر الحواجز أمام انتشارها ومواصلة مساعي الترغيب ببعض الاستثمارات والمساعدات الظرفية المتناثرة.

إلاّ أنّ قراءة متأنّية لأوضاع العالم اليوم، ودراسة موضوعية لمختلف المؤشّرات المتوفّرة، وتحليلا رصينا لمنطق تسلسل الأحداث يمكّننا دون اللجوء إلى النبوّات الكارثية الفاجعة ودون إسقاطات إيديولوجية تتغاضى عن حقيقة الواقع وتحرّفه وفق أهوائها وحاجياتها، يمكننا أن نستنتج ما يلي :

**في المجال السياسي:**

-في العولمة إعلان عن نهاية الدولة –الأمّة والدولة –الوطن وإحلال عصر التسيير العالمي للكون

-تكريس هيمنة القطب الواحد على سائر مكونات ما يسمّى بالمجموعة الدولية.

-تعطّل كلّ ما وضعته البشرية في العصر الحديث من آليات للتعامل المنظّم في العلاقات الدولية وفي مقدّمتها منظّمة الأمم المتحدة والمنظّمات التابعة لها.

-التهديد المباشر لأركان السلطة الوطنية وإمكانية زعزعتها متى عنّ ذلك للقوى المسيّرة للعالم، وكلّما رأت في مواقف أيّ سلطة وطنية مسّا بمصالحها الحيويّة في المجال الاقتصادي أو السياسي أو العسكري.

**في المجال الاقتصادي:**

1-انتفاع رؤوس الأموال الضخمة والشركات المتعدّدة الجنسيات وحدها من الوضع العالمي الجديد بحكم هيمنتها المطلقة على الأسواق المالية والتجارية في العالم، ولا يبقى لغيرهم مهما بدا صلبا وقويا إلا الفتات

2-تصحيح قاعدة المنافسة والجودة بمجرّد شعار في ظلّ شتّى أساليب الضغط أو الإغراء المتوفّرة لدى الشركات العابرة للقارات والمؤسّسات المالية الضخمة وما تتمتّع به من دعم سياسي وعسكري بل لزم الأمر لضمان مصالحها ومصالح الأنظمة التي أفرزتها هي دون غيرها للوقوف إلى جانبها وتأمين استمرار نفوذها

3-خنق اقتصاد أيّ دولة في العالم إن هي سعت لتعطيل مصالح القوى الاقتصادية المهيمنة

4-الانهيار الممكن للسوق المالية العالمية في أيّ لحظة تشاء مصالح وإرادة ماسكي زمام التسيير المالي لشؤون العالم دون الإضرار بذرّة من مصالحهم الحيويّة، بل لمزيد تأمين مصالح أكبر عبر إعادة توزيع الأوراق وصياغة الرؤى الجديدة المغيرة لتسيير شؤون السوق العالمية واقتصاديات الدول وفق مشيئتهم وحاجياتهم المبتكرة

**في المجال الثقافي :**

1- الانطلاق من المركزية الثقافية الغربية والأنغلوسكسونية على وجه التحديد وانتشار ما تفرزه الخيارات الاقتصادية النيوليبرالية من أنماط في الاستهلاك والسلوك

ارتبط بها.

2- انتماء الخصوصيات ومقاومة الحضارات والشعوب المتعلقة بقيمها وتقاليدها وإرثها التاريخي

ورموزها الثقافية وأساطيرها، فهي بالنسبة إلى دعاة العولمة حضارات تشكل خطرا على استقرار العالم ومصير الإنسانية،كالحضارة العربية الإسلامية والحضارة الكنفوشيوسية، وقد عبر عن ذلك بكل وضوح Samuel HUNTINGTONG في كتابه : صدام الحضارات(1)

3- انتشار النزعة الفردية وقيم الربح السريع على حساب القيم الأسرية وتماسك العائلة ومبدأ القناعة والتضامن والتآزر في المجتمع.

4- اختزال النجاح في الحياة في الارتقاء في السلم الاجتماعي، إذا تتغلب قيم النفعية والمصلحة الشخصية على قيم العلم والمعرفة والثقافة، فتنتفي بذلك الأخلاق وتعوضها المنافع والمعارف الوظيفية.

5- إفراغ اللغة من معانيها وإكسابها معاني جديدة تغلب المادة على الروح ويغيب العقل والمرجعية والثوابت الحضارية. وتنتشر وحدة المفاهيم ووحدانية اللغة الأقوى،و يصبح المظهر الخارجي للأجساد والمادة والأشياء جوهرا لها ومقياسا للحكم عليها فتنتصر النزوة وتموت الفكرة، ويصبح في عصر السرعة كل شيء قابلا للاستهلاك بسرعة، في كل لحظة وفي كل مكان،فيختلط هكذا القيم والمفاهيم وتعوضها شيئا فشيئا قيم جديدة ويتغير الوعي بعاملي الزمان والمكان وتهتز على مر الأيام أركان كل القناعات التي كانت سائدة لدى الشعوب، وتسهل عملية المسخ والاستبدال وإعادة التركيب على أسس جديدة وفق ما ترسخ في عقول الأجيال الناشئة من مفاهيم وقيم جديدة تتكرس بالممارسة في الواقع المعيش للمجتمع ويستحيل بعدها العود إلى قيم تكون قد زالت واندثرت، وتطغى السطحية والزيف وأحلام البطولات الوهمية وأوهام الحرية.

على ضوء كل ذلك نتبين جلاء أن العالم اليوم في حاجة إلى هبّة تكرس مبدأ حرية الاختيار واحترام حق الاختلاف في كل شيء، في التفكير والرؤية والأهداف، في شكل الإنسان وطريقة عيشه وتحديد قيمة والتأسيس لقيم تلائم واقعه وضرورة تصوره اعتماد على شروطه الموضوعية في التعامل الرصين المعقلن الواعي مع حقيقة أوضاعه، انطلاقا من إمكانياته وطموحاته، لنحت ملامح مستقبله بإرادة منه، بعيدا عن كل أشكال الهيمنة والإسقاط والعنف الفكري والإيديولوجي ورافده الطبيعي التمثل في القوة المالية والعسكرية.

إن البشرية اليوم في حاجة إلى صياغة رؤية جديدة لمستقبل علاقاتها التي يجب ألا تقوم إلا على أساس احترام سيادة الدول واستقلال قرارها الوطني وخصوصياتها الثقافية والحضارية.

وإن على المثقفين أن يعيدوا الاعتبار إلى الأدب والشعر والتاريخ والإنسانيات عامة لأن الإنسان بدونها لا يكون إنسانا وبدونها لا يمكن للعقل أن يستقر سيّدا، إذ كيفته المادة وروضته العلوم الصحيحة، ولجّته التكنولوجيا الحديثة، وحذّرته أوهام القوة المؤسّسة على خوة جارية لعقل آلي يربطه قرص إلكتروني ببنك مركزي للمعطيات المعبّأة وإحداث المعارف المحقّقة القابلة للاستهلاك في المشارق الرئيسي للقرية الكونية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

# مسيرة الفكر الإصلاحي بتونس
# من ابن أبي الضياف إلى بن علي

الأستاذ :عبد الرزاق الحمامي

تؤكد الدراسات المختصة في تاريخ الفكر السياسي أن نشأة التيارات الإصلاحية تتقيد إلى حد بعيد بلحظتها التاريخية فتكون معبّرة عن ظروف موضوعية خاصة تفرض على المفكر والسياسي إبداء موقف منها وتحليلها وعرض تصورات ورؤى نابعة من ثقافته ومن منظومة القيم التي تشبع بها، والمتأمل في رصيد الفكر الإصلاحي بتونس في القرن التاسع عشر إلى اليوم تستوقفه مجموعة من القيم المتواترة باستمرار توجه هذا الفكر وتمهد له أسباب النجاح لتحقيق أهدافه ومن أهمها الحرية والعدل والمساواة مع اعتماد العقل والاجتهاد آلية والرهان على الإنسان وحقوقه في سياق مزاوجة حكيمة بين الماضي والحاضر والمستقبل.

إن وضوح الرؤية وجلاء الهدف في مسيرة الفكر الإصلاحي التونسي جعلت كل مرحلة فيه تحقق ما تستطيعه من نجاح في ظل ظروفها الخاصة وتترك الأفاق مفتوحة لمن يأتي لاحقا ليواصل المسيرة نحو الأفضل والأرقى وهو ما يفسر أن نسق هذا الفكر ظل تصاعديا منذ نشأته يكسب في كل مرحلة شوطا من التقدم ويتمتع في كل حين بالإضافة مسايرا بذلك وعي المجتمع وتطور الإنسان باستمرار، كما نجد من ناحية أخرى فكرة التواصل والتكامل بين مختلف المراحل وما بلغته التجربة الإصلاحية بتونس منذ تغيير السابع من نوفمبر بدعم أن المد

الإصلاحي بها عريق وأن ما يتحقق من إنجازات هو امتداد لتاريخ طويل وأن وراء هذه الإنجازات رجال سليل المدرسة الإصلاحية ومبادراتها منذ القرن التاسع عشر استوعب ما حققته وأضاف إليه لبنات ميّزت التجربة الإصلاحية التونسية من سائر التجارب المعاصرة لها.

إن تعلق مفكري الاصلاح في تونس منذ القرن التاسع عشر بالقيم الدستورية وما تفرضه من مبادئ مثل الحرية والعدالة تحيلنا على بعض أفكار أحمد ابن أبي الضياف 1874 – 1804 السياسية لأنها تعبر عن مدى إيمان الرجل بضرورة تغيير جوهر الحكم وآلياته بما يستجيب إلى قانون الشرع وقانون العقل في نفس الآن فبعد أن يعدّد مساوئ الحكم المطلق ومضاره يصل إلى هدفه، فالحكم المقيّد بقانون هو مدار فكره الإصلاحي وجوهره وهو في نظره الحل الأمثل لعصره ولكل مشاكل المسلمين ودولهم عامة والإيالة التونسية خاصة فمن تلك المشاكل صلات الأطراف بمركز الدولة وكذلك إيجاد توازن بين السلطة المركزية ومختلف أصناف الرعايا فضلا عن توفير حكم عادل قوي.

لقد تحمّس ابن أبي الضياف لهذا النوع من الحكم لأنه يضمن قيمة العدل في الرعية ويجعل السلطة قوية بفضل القانون، وحرص على إقناع ملوك عصره بضرورة اتخاذه نظاما للحكم، فهو أمثل حل في نظره لإنجاز إصلاح سياسي متين لذلك يضرب الأمثلة بملوك البلاد الأجنبية الذين يمارسون هذا النوع من الحكم أو الملك على حدّ عبارته

أمّا حقوق القانون فهو أن يكون مرتبا مضبوطا وفي ذلك ضمان للاستقرار والعدل وبذلك يبقى العمران بانتظام الأحوال. ولقد تعدى بالنقاش والنقد إلى تيار المتذرعين بالعلل الدينية والادعاء بأن الحكم المقيّد بقانون غير موافق للشرع أو انه من البدع الناشئة عن محاكاة غير المسلمين من أهل أوروبا أكد عدم

معارضة هذا النوع من الحكم لمبدئي، بل ذهب إلى أنه في كثير من أحكامه موافق لما أتى به الشرع. وضرب أمثلة عديدة من التنظيمات وبرهن على مطابقتها للشريعة سواء بالنص أو بالمبدأ فالغاية منها تحقيق العدل وحفظ مصالح الجماعة والاحتياط لمظاهر الفساد وتنمية الاقتصاد وهي مبادئ مطابقة لمقاصد الشريعة الإسلامية.

لقد انتهى ابن أبي الضياف كما هو شان خير الدين التونسي 1822 - 1889 وسائر معاصريه من النخبة الإصلاحية التونسية إلى ضرورة إدخال إصلاحات على السياسة الشرعية لما فيها من إمكانيات لتطوير الأحكام بما يناسب الظروف في ذلك العصر، فالتطور تجاوز ما كانت عليه الأمور من استقرار في فجر الإسلام أو صدره لذلك اكتسبت السياسة الشرعية ضمن هذا المنظور صبغة التطور بعد أن كانت ... جمود خاصة لفقهاء العرف والتقاليد الاجتماعية المتجذرة أكثر من القانون وهو ما كان يعوز مفكري الإصلاح التونسيين وغيرهم في القرن التاسع عشر تلك الرؤية الشمولية للمجتمع فقط تناولهم بعض القضايا مشتتا ولا يخضع لبنية متجانسة تؤلف بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وسوف تأخذ هذه الرؤية الشمولية للإصلاح طريقها في تونس مع حكومة الاستقلال وتتدعم لتبلغ أقصاها مع دولة التغيير. وقد لا نلوم رواد الإصلاح كثيرا في ما اختاروه من نهج أو ما مارسوه من آليات،فذلك يعود بالأساس إلى طبيعة ثقافتهم ونوعية المعارف التي اكتسبوها، كما يعود أيضا إلى الثقافة التقليدية السائدة في أوساطهم،وكانت تقضي بأن بداية الإصلاح ومنتهاه هي السياسة ونظام الحكم والعلاقة بين الحاكم والرعية فعلى ضوئها تسود بقية القيم مثل العدل والحرية والمساواة ويتغير المجتمع ويزدهر الاقتصاد في ظل الاطمئنان والسلم والاستقرار.وفي هذا السياق يمكن فهم مشروع المصلح خير الدين التونسي،فقد كان الرجل واعيا

يتقدّم الغرب وتقهقر المسلمين لذلك دعا إلى ضرورة الإصلاح والتمدّن بمحاكاة الغرب وتقليده والاقتباس عنه، ولم يتردد في الكشف عن أهداف مشروعه ومنها إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدّنها (...)وأساس جميع ذلك حسن الإرادة المتولد منه الأمن،المتولد منه الأمن،المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الأمم الأوروباوية بالعيان وليس بعده بيان. فلا إمكانية للتقدّم في رأيه إلا الإمارة أي أن السياسة ركن مركزي ينشأ عنه التطور والتمدن وهو في نفس الآن سبب التخلف إذا كانت قهرية مطلقة، وقد جابه خير الدين بدوره القوى الدينية المحافظة في المجتمع وكانت تعارض سياسة التنظيمات التي سلكتها الخلافة العثمانية لأصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية وأكّد ضرورة الاقتباس وفوائده ودافع عن آلية الاجتهاد وسيلة عقلية لسدّ الفجوة بين النصّ والواقع،ومنها لاستثمار مقاصد الشريعة الإسلامية وأبعادها الإنسانية القائمة على مبادئ العدل والحرية المساواة،و لعلّ إدراك خير الدين لمثل هذه القضايا وارتباط ازدهار الاقتصاد وتطور المجتمع وتمدنه بالسياسة العادلة المؤسسة على دستور وحكم نيابي هو ما جعل الدارسين يجمعون على أن كتاب أقوم المسالك هو أول كتاب عربي في الفكر السياسي في العصر الحديث تأثّر به كل المصلحين اللاحقين واقتبسوا من مبادئه وأفكاره،وقد مارس خير الدين العديد من الإصلاحات عند تولّيه الوزارة الكبرى من1873 إلى1877 مثل :تنظيم الوزارات والإدارات وتنظيم القضاء وتنظيم الفلاحة والتجارة والاقتصاد وتنظيم الأداءات والأحباس والتعليم.ولا يكاد المصلح التونسي محمد بيرم الخامس 1840 - 1889 يختلف كثيرا في كتابه صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار عن سائر مفكري الإصلاح في اعتبار الأولوية للعامل السياسي ودوره في تأخر المسلمين ،فهو قد اهتم في كتابه بالظاهرة السياسية في

كل بلدان أوروبا التي زارها،وقد قسّم الحكم إلى استبدادي أو شوري،وانتصر للخطة الإصلاحية التي مارسها خير الدين فكرا وعملا وشعر كغيره من المصلحين بضرورة تأسيس هذه الدولة الشورية.

و مثلها في عصره جاهز، فيكفي النظر إلى ما أنجزه بيسمارك في ألمانيا.لكن كلّ هذه الإصلاحات المقترحة لتغيير نظام السياسة وتعصير الجيش ترتبط عند بيرم الخامس بمقدّمة لابد منها،ولن ينجح أيّ برنامج إصلاحي سياسي اقتصادي إلا بها وهي نشر التعليم وتحسينه.ويذهب بيرم الخامس إلى أنّ القوّة العسكرية ونشر التعليم واعتبار الأهالي مواطنين محترمين يؤدّون الخدمة العسكرية لمدّة معيّنة ويدفعون الضرائب باقتناع ووعي لا يكفي لإعادة العزّة إلى الدولة الإسلامية بل الواجب الالتفاف حول الخلافة العثمانية للتصدي لأطماع الغرب، فهو أكّد في عديد المناسبات ضرورة استمرار العلاقة بين الإيالة التونسية ومركز الخلافة. لقد أدركت نخبة الفكر الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر أنّ جوهر التمدّن ونشر التقدّم يكمن في النظام السياسي العادل الذي يفرض الاستقرار والأمن ويشجّع على الإنتاج والتطوّر في كل المجالات العلمية والصناعية والزراعية وهو ما ينعكس إيجابا على المجتمع.

وعلى اختلاف توجّهات المصلحين وتنوع مصادر ثقافتهم فإنهم أعادوا النظر في قضايا جوهرية من شأنها صياغة مجتمع جديد يواكب التطوّر باستمرار وفق منهج تنويريّ يولي الاجتهاد وإعمال العقل قيمة قصوى ويبشّر بقيم أصيلة تقوم على كاهلها كل حضارة عريقة،مثل العدل والحرّية والمساواة،ومنها كانت نتائج الفكر الإصلاحي في هذه المرحلة،ومهما كانت أبعاده فإنه مهّد السبيل لما تطرّق إليه من قضايا وما سطّره من منهج لجيل آخر من المصلحين سيواصلون المسيرة الإصلاحية ويكسبها كل واحد منهم طابعه الخاصّ بحكم ظروفه الإقليمية

والعالمية وطبيعة القضايا المطروحة عليه في زمنه،وقد برز منهم على الخصوص كل من **عبد العزيز الثعالبي** (1844-1944) **والحبيب بورقيبة** (1901-2000) **وزين العابدين بن علي** الذي أعاد الاعتبار إلى من تقدّمه من أجيال الفكر الإصلاحي وأضاف إلى أفكارهم وتصوّراتهم إضافات نوعية خاصة جمعت بين البعدين النظري والتطبيقي وأحاطت الفكرة بالقانون،متجاوزا بذلك الوقوف عند الجزئيات إلى الغوص في الإصلاح الشامل ذي الاتجاهات المتعدّدة وفي نفس الوقت لتدارك أقصى ما يمكن تداركه من فرص التقدّم ومواكبة العصر مع اتخاذ قضية الواعية على اخوية.

« لقد كانت النخبة التونسية التقليدية قبل انتصاب الحماية الفرنسية على تونس 1881 (أحمد بن أبي الضياف وخير الدين باشا) وبعد هما (محمد السنوسي، محمد بيرم الخامس،العربي زروق) قد استنفدت كل قواها وطاقاتها في دفع العملية النهوضية والإصلاحية وفي بلورة وتعميق الصحوة الوطنية على الصعيد السياسي والاجتماعي وسوف تكون لحظة عبد العزيز الثعالبي المحطة التي سيتحذر فيها عمل الصحوة الوطنية وتشهد فيها تحوّلات هامّة أفرزت تناقضات جديدة في صلب النخبة التونسية وفي صلب العمل النضالي الوطني.

وبصرف النظر عن النشاط السياسي للثعالبي وتأسيسه مع رفاقه الوطنيين الحزب الحر الدستوري سنة 1920 فإن للرجل رصيدا فكريا عبّر عن مواقفة الإصلاحية ممّا عمّق الوعي الوطني ودفع العمل النضالي ضد الاستعمار،فكتاب « **تونس الشهيدة،مطالبها**»لخصّ مطالب جيل سعى إلى ردّ الاعتبار للوطن أوّلا وفرض المساواة والعدل فيه تمهيدا للمطالبة بالحرية والاستقلال،ومبدأ التشهير بالاستعمار في عقر داره وجلب نظر المعارضين فيه للحكومة إلى عدالة القضية التونسية. منهج نضالي جديد توخاه الثعالبي وجيله وقد « **أدى الكتاب دوره المنتظر**»، إذ حارب الثعالبي وجيله الاستعمار منطلقا من أهم المبادئ الإنسانية

والثورية بالمغرب حيث حاول الثعالبي أن يحاسب الوجود الاستعماري الفرنسي في تونس على ضوء مبادئ الجمهورية والثورة الفرنسية وعلى ضوء ما جاء من مقدمات وتبريرات احتلال سنة1881 وهكذا فإن كتاب **تونس الشهيدة** لخصّ التوجّهات الإصلاحية التي بلغتها النخبة السياسية التونسية في الربع الأول من القرن العشرين وكانت ذات طابع شمولي إذ تناولت السياسة والاقتصاد والاجتماع وجذّرت مفهوم الهوية والوطنية فكان تعامل الثعالبي مع الإسلام متميّزا برؤية عقلية ناضجة أثارت ضدّه علماء الزيتونة وسوف نجد خلافها في مسيرة الفكر الإصلاحي لاحقا،

ولعلّ كتابه **روح التحرر في القرآن** خير معبّر عنها إذ تضمّن الكثير من الأفكار الإصلاحية التي كانت رائجة في ذلك العصر ولاسيما المتعلّقة منها بتحرير المرأة المسلمة ومقاومة البدع والتمسّك بالكتاب والسنة،و المبدأ الإصلاحي العام عنده في مجال الدين هو الرجوع إلى المنابع والاعتبار بالمقاصد ورفض ما علق بالإسلام من زيادات وتراكمات وبدع،وقد كان شديدا في نقد العقول المتحجّرة،داعيا إلى نظرة حديثة تسعى إلى بلورة « **فكر سياسي واجتماعي وديني تحرري والطموح إلى جعل ذلك الفكر التحرري قاعدة للنظريات التي تقود العمل النضالي ضد السيطرة الاستعمارية على البلاد**»إلى جانب ربط الجهد النظري بالممارسة السياسية الوطنية، وربط ذلك الجهاد المزدوج الأبعاد بما سبقه من عمل إصلاحـــي في تونس (تجربة خير الدين باشا) وفي الوطن العربـــي (تجربة محمد علي بمصر ).

ومهما كان الخلاف وحجمه بين الثعالبي وبورقيبة في العمل السياسي وطريقة هيكلة الحزب وآليات النضال ضد الاستعمار فإنّ لكلّ من الرجلين منـــزعا إصلاحيّا ساهم به في دفع مسيرة الفكر الإصلاحي التونسي،ولئن أنجزت

عديد الدراسات التاريخية والسياسة لتسجيل إصلاحات بورقيبة ونشأة الدولة الحديثة بتونس فإنه يمكن تلخيصها في اتجاهات واضحة تقوم على ضرورة توخّي المراحل في أي إنجاز إصلاحي،اعتماد العقل الاجتهاد لتحقيق التقدّم والتطوّر واللّحاق بركب الأمم المتقدمة، وقد كان للتشبع العميق بأطروحات المفكرين الفرنسيين الممهّدين للثورة الفرنسية أثره في وجدان بورقيبة كما كان معجبا بالتجربة العمّالية في تركيا ونجاح كمال أتاتورك في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية ،ومهما كانت جرأة الإصلاحات التي قادها فإنها لم تتنكّر لجوهر الدين الإسلامي ومقاصده : إذا كان هدفه وضع حدّ للفهم الحرفي للنص ومحاولة تفهّمه على ضوء نظرة تطورية تحافظ على مصالح الإنسان ولا تتعارض مع المعنى الحقيقي للنصّ.

لقد قاد بورقيبة في بداية الاستقلال إصلاحا مزدوجا استهدف الهياكل السياسية والاقتصادية وبنية المجتمع في نفس الوقت فكان إعلان الدستور وتركيز الحكم النيابي،وكان توحيد القضاء وتوحيد التعليم وحلّ الأحباس،وهي إجراءات غيّرت علاقة العائلة بواقعها التقليدي وسارت بها وبالمجتمع عموما على درب التنمية والحداثة،فتجاوز المجتمع منظومة القبيلة إلى العائلة النواة وتغيرت أنماط السلوك فتحققت المساواة بين المرأة والرجل بفضل مجلة الأحوال الشخصية،ووجدت مبادئ الإصلاح التي نادى بها خير الدين والثعالبي طريقها إلى التطبيق على ضوء ما تمّ إقراره من قوانين شهدت التنقيح والتعديل بمقتضى تطوّر المجتمع وتقبله باستمرار لمواكبة العصر.

ولئن غلب التعجب على مواقف المحللين السياسيين في كيفية انتقال السلطة لحظة التغيير بكامل الهدوء ودون عنف فإن التعجب يزول أمام من يحسن قراءة تاريخ المدّ الإصلاحي بتونس ويغوص في أعمق أبعاده، ذلك أن بن علي سليل

المدرسة الإصلاحية التونسية ومن مبادئها الإنسانية العامة، قادته روحه الوطنية إلى النجاح في قيادة التغيير ومواصلة العمل ولكن بنسق أسرع لتحقيق إصلاحات تطلبتها المرحلة فبادر بإصلاح ما طرأ على المسيرة من وهن ولذلك دعا إلى المصالحة الوطنية من خلال الميثاق الوطني وجعل المصالحة مع الهوية من أبرز الأولويات، والناظر فقط في بيان السابع من نوفمبر نظرة تحليلية يلاحظ المبادئ الإصلاحية التي أرساها التغير في1987 وتكتمل هذه الرؤية الإصلاحية النافذة بمتابعة صدى البيان في مفاصل البرنامج الانتخابي المشتمل على 15 نقطة، تكمل ما تم إنجازه من إصلاحات وما وقع التفكير في تطبيقه ضمن تصوّر استشرافي للمستقبل.

فبين بيان السابع من نوفمبر والبرنامج الانتخابي تكامل وتناغم بسبب صدورها عن تصوّر شمولي لا يتعدى بالإصلاح لقطاع دون آخر، ولذلك يجوز لنا اعتبار المد الإصلاحي في ظل التغيير قد بلغ أقصى درجات نضجه منذ بدايات القرن، ففي حين أرّقت المسألة السياسية مفكري الإصلاح في ذلك الحين نجد من عني بتعامل معها تعامله مع المسألتين الاقتصادية والاجتماعية سواء بسواء،مع التركيز بالخصوص على توخّي المناهج العلمية في العمل السياسي والجمع بين النظرية والتطبيق بفضل ما للقانون من سلطة وسيادة.

لقد تركّز جوهر التغيير والإصلاح على الرهان على الإنسان أولا وأخيرا في علاقته بذاته أو بمحيطه الإقليمي والعالمي،فتحققت على أرض الواقع مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، وتجاوزت التجربة الإصلاحية التونسية الإطار المحلّي لتصبح مثالا تحتذ به الدول وتتبناه المنظمات الدولية (صندوق التضامن العالمي.ولم يكن ممكنا للإصلاح أن يواصل مسيرته ويتدارك بسرعة ما فات تونس تحقيقه لولا التمهيد له بتحقيق الأمن والسلم والاستقرار مما دفع الثقة في النفوس وكان مبدأ معا من أجل تونس فاتحة مرحلة جديدة في مجال الإصلاح،فما كان يدعو إليه خير

الدين من أن تحقيق العدل يؤدي إلى الأمن وأن الأمن يؤدي إلى الازدهار وتحقيق التمدن،حققه بن علي بصورة واضحة،إذ بادر بدعوة كل القوى مهما اختلفت طبيعة تكوينها أو توجهاتها الإيديولوجية إلى التضامن من أجل مصلحة التونسيين جميعا، ومع دعم التعددية وإشاعة ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان وتركيز مجتمع القانون والمؤسسات،جعل للقانون حرمة وهيبة لا تقبل المساومة أو المراجعة. ولعل المجال لا يتسع لعقد مقارنات دقيقة تحذّر التجربة الإصلاحية منذ التغيير في النسق العام للفكر الإصلاحي بتونس وإن كانت بعض العلامات الكبرى دالّة على مدى التواصل والتكامل بين مختلف مراحل هذا الفكر، الذي بدأ حنينيًّا مع كتاب " **أقوام المسالك لمعرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي** " وبلغ أقصى نضجه في مرحلة التغيير،ذلك أن ما تحقق من إصلاحات وفي جميع الميادين منذ 1987 وإلى الآن، لم يتحقّق على امتداد قرن من الزمن، وممّا يحتاج إلى مزيد التحليل أيضا تغيير الأسباب الموضوعية التي جعلت تونس على امتداد التاريخ وباستمرار رائدة إصلاح، فمنذ 1861 ظهر بها أوّل دستور في البلاد ظهر بها أول دستور في البلاد العربية في العصر الحديث،كما ظهر بها أوّل كتاب في الفكر السياسي الإصلاحي سنة 1867، وأبرز مجلة في مجال الأحوال الشخصية في العالم العربي والإسلامي على الإطلاق منذ 1956، ثم بيان السابع من نوفمبر سنة 1987 وما سطّره من مبادئ إصلاحية وجدت في ما صدر من قوانين وما اتّخذ من مبادرات إصلاحية ذروة ما يمكن أن يحقّقه الفكر الإصلاحي، كيف لا وقد حافظ الإصلاح على مكاسب ثلاثين قرنا من الحضارة ودعّمها بدولة القانون والمؤسسات ودفع الحياة السياسية نحو التطوّر، ورسّخ مقوّمات الشخصية الوطنية ، فضلا عن أبعاد الإصلاح الاقتصادي ومفهوم التنمية الشاملة والإحاطة بالثقافة وتحديث البنية الأساسية وحماية البيئة،ويظل الإنسان جوهر هذا الإصلاح وهو ما يفسّر قيمة البعد

الاجتماعي والإنساني في الفكر الإصلاحي لبن علي وقد شمل الشباب والطفولة والمرأة واعتنى عناية بالغة بالصحة وأشاع قيم التضامن بين مختلف طبقات الشعب ورفع مبدأ التعليم للجميع.

والخلاصة أنّ مسيرة الفكر الإصلاحي بتونس من ابن أبي الضياف إلى بن علي تواصلت في نسق تصاعدي لم يشهد قطيعة أو هزّات،التحمت مراحلها وأفادت كلّ تجربة لاحقتها في ظل الوعي باستيعاب ما تقدم والإضافة إليه باستمرار ومواكبة ما يحقّق في العالم من تطوّر وبذلك اتسعت آفاق هذا الفكر ولم تعد تونس مجرّد إيالة أو ولاية من ولايات الحكم العثماني، بل دولة مستقلة، ذات سيادة ولا تشيح بوجهها عن نسق التطوّر الكوني، فإذا بها تتدرّج في ميثاق العولمة دون ذوبان في الآخر تحافظ على جذورها ولا تدين الآخر بل تتعاون معه على قدم المساواة وعلى أساس مبادئ الحريّة والعدل والمساواة./.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

# ما لا يقبل التفكير فيه

في "الإتحاف"[*]

توفيق قريرة
كلية الآداب منوبة

**مقدّمة :**

أصبح المفكّرون في العصر الحديث يميزون -وهم يتحدّثون عن الأفكار المغيّبة عن أثر ما من آثار الحضارة الإنسانية المكتوبة- بين اللاّمفكّر فيه L'impensée وما لا يقبل التفكير فيه L'impensable[1] الأوّل هو الطرف السالب من زوج طرفه الموجب المفكّر فيه. فكلّ المواضيع التي يتطرّق إليها فكر مفكّر في محور فكري معيّن. وما لا يتطرق إليه ذلك الفكر أما لغفلة أو لتغافل... فهو اللاّمفكّر فيه.

أمّا الثاني فهو بدوره الطّرف السالب من زوج ثان طرفه الموجب ما يقبل التفكير فيه Le pensable وهو كل موضوع يسمح بطرقه ولا يحول دون الحديث فيه محرّم أو سلطة مرهبة في مقابل الموضوع الذي على الخوض فيه إذن ويعد التفكير فيه مستغربا منبوذا

إنّ ما لا يقبل التفكير فيه هو كل دائرة فكريّة تحاصرها سلطة "أنا أعلى"

---

[*] قدم هذا المقال في الملتقى الوطني أحمد بن أبي الضياف في دورته التاسعة التي تنظمها الندوية الجهوية للثقافة بسليانة يومي 18 و 19 ماي 2001.

[1] من المفكرين المعاصرين الذين استعملوا هذا المصطلح :

محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر. هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي. البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1983. ص 188. ترجمه بـ "ماهو مستحيل التفكير فيه")

Sur moi أخلاقي أو سياسي أو اجتماعيّ ... قد يكون "المفكّر" ممّن يتبنّاها باعتباره كائنا منتميًا إلى جماعة ثقافية سائدة، لا يتبنّاها في سرّه وإنّما يجاريها ويتظاهر بنصرها فيجرّد قلمه لتبريرها أو دعمها أو لغير ذلك من الوظائف التي لأجلها يوجّه فكر المفكّر فيصعب عندئذ التمييز بين ما يعتقده المفكّر اعتقادا صادقا وما به يجامل ويراثي، وعادة ما يمثّل هذا الضرب من التفكير المفكّرون الذين لا يصدرون عن رأي حرّ وفكر مستقلّ وإنّما يعبّرون عن رأي طرف آخر قد دعوا جبرا أو اختيارا إلى إبدائه. والإشكال في مثل هذا الفكر يكمن في التباس الصّوت الفكري المفرد بصوت الجهاز أو الجماعة التي استخدمت المفكّر لهذا الغرض، وبما أنّ الفكر لا يحاسب على النوايا وإنما على المنطوق، فإنّه لا سبيل لدراسة المحظور التفكير فيه إلاّ من خلال اللغة نفسها التي تستّرت عليه وحاولت إخفاءه، وذلك يعني أنّ دراسة ما لا يقبل التفكير فيه قد تعتمد حين تعوزها الحيلة، على دراسة ما يقبل التفكير فيه، وهذه الحيلة المبنية على التأويل وإطلاق اللغة بما تخفي وتومئ لا بما تصرّح، لا تكون إلاّ في النصوص المزدوجة بين ظاهر مجار مبرّر، وباطن رافض ناقض.

إن ما لا يقبل التفكير فيه ضرب من المواضيع التي تعيش إن هي عاشت، متستّرة ملفوفة بحجب تنتظر أن تجد صوتا يخرجها إلى الشرعية والتحرّر، وقد يكون ذلك رهين الزمان أو المكان أو حتى الشخص المفكّر، فالمسألة في ما لا يقبل التفكير فيه نسبية.

قد تكون فكرة ما محرّمة في زمان دون آخر (لا نعني بالضرورة المتقدّم بالنسبة إلى المتأخّر) وفي مكان دون غيره، بل قد يعيش شخصان مفكران يتقاسمان المكان والزمان ولكن تجد أحدهما مجاهرا والثاني متسترا، الأول يجعل اللامقبول مقبولا والثاني يجاري فيحكم إغلاق ما يراه هو أو ما تراه المجموعة بابا محرما من

الأفكار.

إنّ أمر الكشف عمّا لا يقبل التفكير فيه، وهو بالضرورة منخرط في اللاّمفكر فيه، يبقى عسيرا لأنه يتوسّل بالمفكّر فيه أو بالمواضيع المصرّح بها في مصنف من المصنفات، وذلك بأشكال مختلفة، أوضحها أن نجد ما لا يقبل تفكيرا معبرا عنه بشكل سالب أو بخطاب تحجيني. وأشدّها عسرا أن تتبع مسالك المفكر فيه الواضحة كي تصل إلى الخفيّ أو المستور وهناك يكمن كثير مما لا يسمح فيه بالتفكير.

على أنه ورغم تشعب المسالك واستعصاء امتطاء الفكرة إلى غيرها ممّا قد يقابلها، فإنّ دراسة تاريخ الأفكار اعتمادا على هذه الرؤية هي دراسة مفيدة، لأنها قد تكون مكملة للدّراسة المعروفة دارسة المصرح به أو المفكر فيه فعلا. وقد تساعدنا على أن نعرف مسار تطوّر فكرة أو مبدأ (أخلاقي، سياسي اجتماعي) وكيف خرج من حال لم يكن فيها شيئا معلوما إلى حال كان فيها شيئا محظورا، ثم صار له وجود صريح وقد يكون المسار معاكسا أو ثنائيا يتراوح بين المقبول التفكير فيه وغير المقبول وغير ذلك من الفوائد التي ربّما أثبتت أن ميلاد الأفكار، لا يدرك بالضرورة من أسئلة الفكر الصريحة بل من أسئلته المحظورة، بل إنّ تاريخ الفكر المحظور أكثر مدادا من تاريخ الفكر الحرّ. كثير من هذه الخواطر المتعلّقة بما لا يقبل التفكير فيه استلهمناه من قراءتنا ما بين سطور "إتحاف أهل الزمان" لابن أبي الضياف بل ومن قراءة بعض من سطوره التي فيها صدى صوت يخرج عن نمط دائرة فكر السّلطان.

فالبحث في ما لا يقبل التفكير فيه في "إتحاف" ابن أبي الضياف قد برره لنا شيئان على الأقل هما وجه المثقف الذي ظهر عليه وثانيهما وجود المانع، فأمّا الأوّل، فلأن ابن أبي الضياف لم يكن في كتابه مجرّد مؤرّخ ينقل أحداثا بل وراء

تقله عقل وفكر ومثقف يطل عليك بوجهين متخالفين فمرّة يكون مبرّرا سياسة موظّفيه فإذا رمت وسمه بالتبريرية والمحاباة خرج عليك بوجه الناقد المنتقد فإذا أردت وسمه بالمجابهة والمواجهة عادت إليك صورته الأولى وهكذا أنت بين أخذ منه وردّ حتى يؤول أمرك إلى حرج في تصنيفه في باب.

وأما المانع، وهو المبرر الثاني، فيمثّله السلطان في الأحْاف (الباي خاصة) وتمثله سلطة العلماء وبدرجة أقل عقلية العوامّ، وكلّها عناصر تصنع المهاد الذي يترعرع فيه الحجر على الفكر.

ولقد اخترنا أن نبحث عما لا يقبل التفكير فيه من خلال القضايا التالية :

- نظام الحكم : لم لا يكون النظام الجمهوري صالحا للإيالة التونسية ؟
- الحاكم : ما شرعيّة ولايته ؟
- علاقة تونس بالأستانة وبالغرب : لم لا يكون الغرب هو المتبوع ما دامت المملكة تابعة.

ARCHIVE

لأقوى ؟ وما شرعية تبعيّة تونس للأستانة ومشروعيّة تبعيتها لفرنسا مثلا؟

- ما لا يقبل التفكير فيه بين ابن أبي الضياف وغيره من علماء عصره ومصلحيه.

## I) ما لا يقبل التفكير فيه ونظام الحكم :

لم يخرج أبي ابن الضياف وهو يحدّد أنماط الحكم عن التحديد الثلاثي المعروف في كتب علماء الاجتماع والمؤرخين[2] وغيرهم فصنّفه إلى ملك مطلق[3]

---

[2] يميّز ابن خلدون في المقدمة بين ثلاثة أنماط من الحكم الأوّل وهو الملك الطبيعي الذي يحمل الكافّة على مقتضى الغرض والشهوة السياسية (الملك المطلق في اصطلاح ابن أبي الضياف) والثاني : هو حكم يحمل الكافة

"وملك مقيّد بالقانون[4] وملك[5] جمهوري"[6] ولقد اعتبر الملك الأول، وهو السائد في تونس، نظاما فيه كثير من العسف والجور وانتقده من خلال سلوك كثير من البايات الذين عايشهم أو سمع عنهم. بل إنه أومأ في كثير من المواضع إلى إمكان الخروج عن هذا الضرب من الحكم[7] وكان يرى في الملك المقيّد بالقانون الخلاص والمخرج من الاستبداد والفساد، رغم أن مفهومه للقانون كان يطغى عليه البعد الإلهي ويضمر فيه التصور الوضعي.

فالملك المقيد هو ما يقبل التفكير فيه بديلا سياسيا وليس كذا شأن النظام الجمهوري بما يعني أنّ ابن أبي الضياف كان يتحرك بفكره الإصلاحي في نطاق دائرة موحّدة من الحكم هي الملكية ولا يقتضي ذلك تقويضا وإنما يتطلب استبدالا جزئيا وتحديدا من الإطلاق الذي في الضرب الأوّل.

لم يكن موقف ابن أبي الضياف من "الملك الجمهوري" على حدّ تعبيره، منسجما مع ما وصفه به فوصفه هذا النظام وإن كان مقتضيا قد يشي اقتضابه بوجهي تفاصيل مؤسساته، فإنه قد ذكر فيه على ما يعدّد وجوها مخالفة لمحكم

---

"هي مقتضى النظر العقلي في حسن انتماع الدنيوية ورفع المضار (الملك المقيد بقانون) والثالث هو : الخلافة وفيها يكون الخليفة صاحب الشرع في حراسته الدين و الدنيا.

على أن تقسيم ابن أبي الضياف يقترب من تصنيف فلاسفة الأنوار كمونتسكيو الذي ميّز بين ثلاثة ضروب من الحكم : حكم استبدادي Despotisme، وحكم ملكي Monarchie، وحكم جمهوري (روح القوانين L'esprit des lois II 239)

(3) الإحياف 1/11 وما بعدها.

(4) الإحياف 1/43 وما بعدها.

(5) يستعمل ابن أبي الضياف عبارة "ملك" هنا لا على أنها اصطلاح بل على أنها عبارة في معنى حكم.

(6) الإحياف 1/37 وما بعدها.

(7) الإحياف 1/13 "قال ابن يونس في خوارج عرض ثم قال بعد كلام وإن كانوا يقصدون طوق الطاعة فلا يجوز لك الدفع عنه ولا القيام عليه ولا يسعك التخلف عن العدل".

الملكي وهي : اختيار الحاكم، ومحدودية رئاسته في الزمان، ورجوعه إلى المجلس واختيات المختصة في كلّ ما ينفذ. ولم يخف إعجابه بهذا الضرب من الملك إذ قال : "وفي هذا الصنف نفع دنيويّ للعامة والخاصة حيث كان أمرهم شورى بينهم" (1 37). ففي تضمين النص الديني (وشاورهم في الأمر : آل عمران، 157) إضفاء صبغة شرعيّة وإن كانت ضمنيّة، على هذا الضرب من الحكم إذ هو يستمد في روحه مبدأ الشورى الذي عاش في أذهان المسلمين أكثر مما عاش في تجربتهم[8].

لكن ابن أبي الضياف ينقلب على نفسه ونعي ذلك أرفق به من الانقلاب على ملكه حين يقرّر بعدما وصف وقرّظ ضمنا أنّ "قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري" (37/1) يقول ذلك وقاعدة الشورى، وهي من أهم القواعد السياسية للملة الإسلامية، تفتح مرعمه وتستدعي الحجة عليه.

ويقول وهو يحرّر ردّ هذا الضرب من الملك ويوازن بين الملكية والإمامة : "لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعا يأثمون بتركه مثل تغيير المنكر وتنبني على وجوده أحكام شرعية في العبادات وغيرها" (37/1) وبديهيّ أن مصطلح الإمامة، الديني والسياسي بعيد كل البعد عن مفهوم الملك إن في المستوى النظري أو الإجرائي.

ومن حجج ابن أبي الضياف نقول أصحابها رموز دينية سياسية تؤكد أهمية الإمامة استغلها بعد ما مهّد به الأذهان من ترادف بين الملك والإمام، ليؤيّد السلطان القائم وليتناقض مع ما نقده سابقا من حكم مطلق. يستشهد بعلي إذ

---

[8] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط مركز الإنماء القومي، بيروت المركز الثقافي العربي البيضاء، ترجمة هاشم صالح، 1998، 175 : "لقد انطوى المسلمون مرارا وتكرارا هاتين الآيتين بالأحرى من أن تجربة الشورى لم تستمر إلاّ فترة قصيرة جدا ولكنها سرعان ما تلاشت وأصبحت مثالية في داخل الوعي الإسلامي".

يقول : " أمران جليلان لا يصح أحدهما إلا بالتفرد ولا يصح الآخر إلا بالمشاركة وهما الملك والرأي، فكما لا يستقيم الملك بالشركة لا يستقيم الرأي بالانفراد" (1/39).

إلا أنه يراوغ، فينتقد فهم الملوك لمعنى الانفراد وتركهم مبدأ الشورى وما كان لذلك من تأثير لرؤية الغرب لقضاء الحكم في الإسلام إذ قال بعض أعيان الافرنج "إن انفراد الملك بالرأي من شرع الإسلام" (1/39) ويحكم المراوغة حين يمجد نمط الحكم في المملكة التونسية بإبعاده عن الإطلاق ويستشهد على ذلك بالغرب الذي أطلق على هذه المملكة التونسية لفظ الربوبلكية" أي الملك الجمهوري (1/39). لكن وجهة النظر الغربية هذه وإن كانت تمنع عن المملكة ، وهو سوء تقدير، بعدها عن الحكم المطلق واعتمادها الشورى فإنها تخرجها من دائرة النظام السائد في الإسلام وهو نظام الملك. وهذا الوهم يقوّي بشكل خفيّ الرّغبة في إثبات الملك فيسانده لحسن إسلام المملكة وباتّباعه، يعطي لذلك قرار ابن أبي الضياف أن تونس "دولة ملك ذهبت بها ملك جمهوري في الإسلام ..." (1/39).

ما من شك في أنّ منطق ابن أبي الضياف في هذه المسألة تبريري فيه مجاراة للمساند والموروث ليس فيه رغبة بحث عن نظام حكم جديد في شكله وفي جوهره وليس لصاحبه استعداد لمواجهة سلطان الحاكم وسلطان العلماء الذين صاروا يعتبرون الخلافة ومن ورائها الملك، وهو شكل متطور عنها، النظام الوحيد الممكن.

ولسنا ممّن يعتقد أن ابن أبي الضياف يدافع بدفاعه عن الملك، عن الخلافة العثمانية، فهي ليست الحكم المعنيّ بالحديث ولا بالتفكير في "الإتحاف" ولم نكن في هذا المصنّف ذات هيبة ووقار بقدر ما كانت عليه سلطة الباي وملكه. إنّ الملك الأصغر هو المقصود بالدّفاع وليس الملك الأكبر، إذ الباي في ذهن ابن أبي الضياف

السلطة المرجع والسلطة القرار وإن وجدت سلطة مرجعية أعلى منه -فليست كما نراه لاحقا- سلطة السلطان العثماني، بل غيره من ملوك أوربا : الفرنسيين خصوصا.

إن النظام الجمهوري ملك لا يقبل التفكير فيه في الأخاف، لكن من الخيف أن نرجع ذلك إلى الخوف مرة وإلى التبرير أخرى : أي إلى ما يتجاوز عقل المفكر الإرادي إلى القصري ؛ فكثيرة هي الأسباب الذاتية الدّافعة إلى رفض هذا الضرب من الحكم أهمّها في رأينا الجهل بطبيعة هذا النظام إذ لم تمكّن ثقافة ابن أبي الضياف السّياسيّة ومشاهدته سياسات أخرى غير سياسة الباي من أن يرى غير النظام الملكيّ (تركيا، فرنسا، أنقلترا). وبعد الأماكن التي يتحقق فيها النظام الجمهوري (أمريكا) وقلّة العلاقات السياسية بها جعل هذا النظام كالمجهول وبديهي أن لا يقبل المرء ما يجهله.

ثم إنّ اطلاع ابن أبي الضياف من قرب على نظام الحكم في فرنسا عند زيارتها (1846) ولم يكن في رأيه الانظاما ملكيا واستحسانه لذلك النظام قد كوّن له سلطة مرجعية ضاغطة لا تنبذ نظام الملك بل وجه الإطلاق فيه.

على أنه ينبغي أن نشير، ونحن نتحدث عن هذه الفترة، أنه ولئن كان ابن أبي الضياف لا يطمع بأكثر من أن يصير الملك مقيّدا بقانون تماما كالذي يحدث في فرنسا فإن من الفرنسيّين من كان يدعو تغيير ذلك الملك كي يصبح جمهوريّا خالصة جمهوريّته مثل الذي يحدث في أمريكا. ولقد كتب Alexis de tocqueville (1805 – 1859) كتابا بعنوان الديمقراطية في أمريكا (1837) (La démocratie en Amérique) مدح فيه النظام الجمهوري في هذا البلد واعتبر هذا النظام مما يزيل نقائص الحكم في بلاده، كالمركزية والحكم الذاتي autogouvenement الذي يبدأ من مستويات اجتماعية ضيقة والجمعيات

الخلية، البلديات) كما أنه أعاد، تقريبا ما أكّده Monstesquieu من أنّ النظام الجمهوري يكرّس شعورا سياسيا مخالفا لما تكرسه بقية الأنظمة هو شعور الفضيلة (بينما يكرس الاستبداد الشعور بالخوف والحكم المقيّد الشعور بالفخر)[9]

إن Tocqueville قد أثبت للنظام الجمهوريّ ما نفاه عنها ابن أبي الضياف حين رأى أن هذا النظام يمكن التوفيق فيه بين روح الدين وروح الحرية في آن وأنّ النظام الفرنسي القائم في عهده هو نظام مشتّت بين الكنيسة والديمقراطية بل قل بين الشّريعة والحريّة[10].

وهكذا فإنّ البعد الديني /اللاّهوتي الذي نفاه ابن أبي الضياف عن النّظام الجمهوري وأثبته للنظام الملكي لا يعبر إلا عن وجهة نظر ليست صادقة تمام الصدق ولا مطابقة تمام المطابقة لما وصفه المؤرخ نفسه، فالأمر لا يعدو أن يكون مجرّد تحميل النظام الجمهوري من التهم ما لا يتحمل ولتبرير الواقع القائم. وهكذا فإنّه إذا ما أردنا أنّ نقرّب فهم ابن أبي الضّياف لهذه الأنظمة السياسيّة الثلاثة بربطها، وعلى نهج "مونتسكيو" بالقيم التي تقتضيها قلنا: إن الملك المطلق يرتبط بالخشية والخوف وأن المقيّد يرتبط بالفضيلة فيما يرتبط النظام الجمهوريّ بالمنفعة الدنيوية التي لا يرجى من ورائها نفع ديني. وفي كلمة فإن النظام الجمهوريّ هو في رأيه نظام براغماتي ليس له من مؤسّسات شرعيّة فلا يملك في تاريخ الأمّة أي مشرّع نصّيّ أو واقعيّ لكي يكون، لذلك فإن التفكير فيه خلاصا ومعوّضا شيء بعيد عن الشرعية قريب من الإعتباط.

---

(9) انظر في ذلك Raymond Aron : Les étapes de la pensée socologique. CERES. Tunis 1994 P31. P 289

(10) A. Arond. les étapes.P 286

## 2- ما لا يقبل التفكير فيه ومسألة الحاكم :

بما أن الملك المطلق، وهو جوهر الحكم القائم في تونس على أيام ابن أبي الضياف، يستند بالأساس إلى حاكم واحد أوحد إليه مرّد الأمور ومرجعها، فإنّ شخصيّة الحاكم كانت في "الإتحاف" تفيض على فضاء الحكم وليس العكس، لذلك اختفى نوع الإطلاق حتى نزع إلى التقييد أحيانا أو إلى الاستداد المضمّن أحرى وكل ذلك وفق أخلاق الحاكم نفسه (الباي). لذلك فإنه من البديهيّ أن تكون بعض القضايا المتعلقة بالحاكم محرّمة لا تقبل أن يفكر فيها. وأهم هذه القضايا شرعية الملك من ناحية والحدود التي ينتهي فيها خضوع الحكوم للحاكم.

البايويّة -كما يحدّثنا عنها ابن أبي الضياف- فضاء حكم ملكيّ يعتمد الوراثة بأن ينتقل القرار داخل الأسرة (يسميها بيتا (78/1) الواحدة، ولا يخرج عنها الحكم إلا بالانقلاب أو الثورة مثلما حدث مع العائلة الحسينيّة التي انقلبت على الأسرة المرادية (1705)، وقد جد ابن أبي الضياف يسأل عن مشروعيّة هذا الحكم ولا خرج من باب الافتراض والجدل، إمكان خروج الحكم من هذه العائلات الكبرى.

إن سؤال من يكون الحاكم ؟ هو سؤال آثم وغير بريء في مثل هذه الأنظمة الملكية التي يحدد فيها الملك الحيّ الملك لمن سيخلفه، ولذلك فإنه سؤال لا يهم إلاّ الأسرة المالكة التي تتدخّل بثقلها في التاريخ بشكلين : شكل تقيم فيه شرعيتها بالنسب وبالشرف والدّين وشكل تحدّد به سيرورة الحكم لعقود وعقود فالماضي والحاضر والمستقبل معك ليس مشاعا سياسيا إلا للأسرة الحاكمة وأما المجتمع فإنّ مسألة الحاكم لا تعنيه بشكل مباشر. ذلك أنّ الانقلابات التي تحدث داخل الأسرة الواحدة أو بين الأسر لم يكن هو من يحرّكها كما أن العصيان أو

التمرّد الذي يحدث في صفوفه لم يكن مؤثرا كبير تأثير. فإن كان كذلك فوراءه من يدعي القرابة إلى أسرة حاكمة.

لذلك كان ابن أبي الضياف يتعمد بفكره عن الخوض في مسألة شرعية الحاكم لأنها إمّا أن تفضي إلى الحديث عن شرعيّة الحكم نفسه، وإمّا أن تكون من باب الفضول الذي لا يسمح به إلا في نطاق ضيّق من دائرة العائلة الحاكمة. كما أن المسألة نفسها ليست مطروحة على ابن أبي الضياف لأنها لا تكتسب مشروعيتها إلا في الأنظمة الوضعية (الجمهوري) وأما في النظام الإلهي فإن مشروعية الحاكم مستمدة من العقيدة نفسها والخوض فيه من الفضول.

وفي الأحوال فإنّ السؤال المشروع ليس من يكون الحاكم بل من كان الحاكم ؟ وللإجابة عليه عقد في آخر ترجمة كلّ باي فصلا مختزلا يلخص فيه مناقب الميّت تلخيصا تغلب عليه الاختزال والاختصار والبحث عن الخير عملا بمبدأ أذكروا موتاكم بخير.

ARCHIVE

أمّا السؤال الثاني المتعلق بالحاكم فيتعلق بحدود إطلاق تصرفه وتعيين الفضاءات الخيرية الحرة التي يتركها للمحكوم وسوف نركز في هذا الصدد على حادثة وقعت لابن أبي الضياف في بداية استعمال حسين باي (1824 – 1835 ) له.

كان ذلك حينما اغتاظ رئيس المماليك أبو النخبة مصطفى على أنفار من "نابلي" مستخدمين في صرايته، وذلك أنهم غضوا عن إيقاظ المماليك للسحور فأمر بضربهم فرفعوا أمرهم إلى قنصلهم الذي بلّغ غضبه للباي واحتجاجه وطلب منه تأنيب رئيس المماليك، لكنّ الباي رفض وخاض في ذلك من حضر مجلسه وكان ابن أبي الضياف ممّن حضر فسأله عن رأيه، فقال دونما تفكير ولا مجاراة : "الضرب غير مدخول عليه في الإجارة لأنه أمر مجهول وهؤلاء أحرار" (235/3) فوقعت

عبارة "أحرار" في غير موقعه ترتضيه أذن الباي" فقال : "يقال بحضرتي لفظ حرّ وجعل يكرّرها بنقمة ثم نادى أباد وقال : " هذا كيف تربّي ؟ "فقال له" نعلم أنه لا يصلح للخدمة، وقلت لك ذلك فاستخدمته على كره مني فدونك إياه فقال : يقول هؤلاء أحرار فقال : هذا من جهله وعدم تخلّقه بالسياسة " (235/3) إنّ التبصّر بالسياسة وحسن التخلق بها هو في رأي الوالد عدم التصريح بما يعتمل في الذّهن من فكر حرّ سياسيّ يتعارض وما يفكّر فيه السياسيّ وإن كان لا يتعارض مع مقتضى التعامل ومطلوب الشرائع ومجرى القوانين بل تستوجب الحكمة أن لا يقبل التفكير إلا في الاتّجاه الذي يفكر فيه السياسيّ. فما يدلّ على الملك ذهنه ويشوش عليه قراره ينبغي أن يكون محرّما على فكر من ينتسب إليه بعمل أو حتى بمحكوميّة.

فما لا يقبل التفكير فيه هو هنا مجرّد شعور الأفراد بمحدوديّة سلطان الأسياد، بقطع النظر عن أن يكون المقصود رئيس الممالك أو الباي نفسه، بل إن نطق لفظ الحريّة هو المحظور بعينه لأنه لا يحدّ من إطلاق الملك إلا بداية الشّعور بالإنعتاق. ولكم كان المشهد مشابها والموقف مختلفا حين زار ابن أبي الضياف في صحبة المشير أحمد باشا باي، فرنسا ودعيا إلى مسرحية حضرها سلطانهم وفيها مشهد بنت تردّ على أمّها التي رفضت تزويجها ممّن تحبّ بعلّة رفض السلطان فقالت : " بأيّ شرع يتصرف السلطان في أرواحنا بالقهر نحن أحرار ؟" فما كان من السلطان المتفرّج إلا أن صفّق بيديه وقال لها : "أحسنت أحسنت" ثم التفت إلى الباي فقال له وهو يعلّمه : "... لو لم أفعل ذلك ربما يقال إني لا أحبّ الحريّة. ويجب على أمثالنا مراعاة الجلب لقلوب الرعيّة بما تستحسنه وأعظمه العدل الذي منه الحريّة" (103/4). إنّ الرّغبة واحدة ولكن الموقف على طرفي نقيض، موقف السلطان الذي يعدّ كره الحرية قمّة وموقف الباي الذي يعد حبّها التهمة، موقف

ابن أبي الضياف الذي استكن وخاف وموقف الممثلة التي صاحت وصدحت بالحق.

إنّ وراء ما لا يفكر فيه خوفا يقول عنه بعض علماء الاجتماع المعاصرين إنّه "شعور ضروري، هو شعور سياسي دونيّ Infraplotique لكنه شعور طرقه كل منظري السياسة لأن كثيرا منهم، اعتبره، منذ هوبز Hobbes ، الشعور الأكثر جذرية، فبدءا منه يمكن للدّولة أن تشرح نفسها بنفسها".[12]

## 3- ما لا يقبل التفكير فيه في علاقة تونس بالأستانه وبالغرب :

كانت الأراضي الخاضعة للسلطنة العثمانية تسمّى أراضي المخزن وتسمّى الأراضي الخارجة عنها وفي مقابل ذلك بأراضي السّباع[13]، على أن هذه القسمة لم تكن واضحة وضوحا تامّا بالنسبة إلى الإيالة التونسية كما وصفها ابن أبي الضياف. ذلك أنّ علاقتها بما كانت شكليّة قائمة في أغلبها على التفصّي من المسؤولية من جهة السلطنة وعلى المراوغة والتنصّل من الواجبات من جهة تونس. بل إنّ السلّطنة بدت قابلة، في بعض المواقف الحرجة، لأن تصنّف ضمن العدوّ[14]. ولقد بدا ابن أبي الضياف برما بعلاقة تونس بالباب العالي وبالجنس التركي خاصة، فلقد أطال في ذكر ثورتهم على الباي حمودة باشا (1777 –1814) الذي قرّبهم

---

[12] ARON. les étapes de la pensée sociologique. p 32.

[13] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص .

[14] الإحاف 4 ص 236. قال Richard wood قنصل انقلترا لباي بعد مقتل يهودي من غير مقاضاة : "إذا سمعت نصيحتي فبادر إلى هذا الأمر لأن أسطولنا في مالطة ينتظر جوابي ... وإذا خلا مقام الأسطول الفرنساوي فلا جرم أن دولتي تبعث إسطولها ولا يبعد أن الأسطول العثماني يقدم ولا نعلم ما يكون ورقنا يتسع الخرق على راقعه إذ لا قدرة لك على ثلاث دول عظام مطلبهم واحد".

وميزهم عن بقية الجند. واستعمل ابن الضياف صراحة عبارتي "الترك" و"أهل البلاد" (73/3) كناية على كونهم دخلاء. وهي صفة قد لا ينجو منها في العمق كل تركيّ بما في ذلك الباي نفسه الذي كان لا يبيح لهم التكلّم بالعربيّة ويخاطبهم بالتركية خشيّة أن ينساها.

إنّ السّؤال الذي بدا لنا مضمرا ومحيّرا هو لماذا لا تكون تونس مرتبطة بأوروبا عوضا عن تركيا ما دام في الأمر دخلاء يحكمون وأهل محكومون، وما دامت تونس في وضعية تبعية هي كالقدر المسقط عليها. ويظلّ هذا السؤال مكتوما في الكتاب حتى يجد صاحبه منفذا ذكيّا للتعبير عنه وأظهر وجه عبر عنه هو ما ذكره على لسان أحد علماء قسنطينة إذ قال وقد استولى الفرنسيون (عام 1837) على بلاده : "ولازلنا في أسر هذا الطّاغوت الغشوم حتى رحمنا الله باستيلاء الفرنسيس" (225/3). فاستيلاء الفرنسيس هو بناء على ذلك رحمة إلهيّة ، فالشيخ العالم لم ينظر إلى الحكم من جهة العقيدة بل من جهة المصلحة وإبقاء الحقوق فكلّ من يجور هو نقمة مسلطة وكل من يرحم هو نعمة وقرّة عين : إنّه انتزاع للسياسيّ من الخلفيات العقدية والدينية يعبر عن إحباط من دولة الخلافة وسياستها.

ولم يكن ابن أبي الضياف ليقدم هذا الرأي على أنه حقيقة يؤيّدها في الظاهر بل قدمها على أنها وجه من وجوه الغضب على الباي وتخيير للنّار على الرّمضاء. إلا أنّ صفة القائل (عالم) تؤكّد أنّ لابن أبي الضياف بعض حماسة مثل هذا الموقف وهو ما تؤيده معطيات أخرى[15] أهمها إبراز خصال السياسة

---

(15) هذا الموقف عبّر عنه أحمد باي و Lowis - Philippe (1773 – 1850) ملك فرنسا (1830 – 1848).

"لمّا اجتمع أحمد باشا بملك فرانسا وهو لويزفيليب في جنوة قال له : إن كنت تروم الاستقلال فلا سبيل إليه والذي تعتمده من أن فرانسا تحمي بسياستها حالتك التي أنت فيها لأن حيث لا يتعدّى عسكر أحد من جهة

الفرنسيّين وتمديحهم لديها بالسلطان والوزراء وصولا إلى القناصل والأعيان. فعند حديثه عن قناصل الفرنسيين لا يسمّي تدخلهم في أزمات تونس الداخلية تطفّلا أو تدخّلا وإنما يسميها نصحا يقول متحدثا عن Mathieu de lesseps الذي كان له دور في إعانة حسين باي (1824 - 1835) على حل مشكلة تجارة الزيت بالساحل : "فجاء قنصلهم الرّحالي المشهور بالعقل والسياسة ماتيودي لسّبس واجتمع بالباي في بيته بالعصّريا ..." (3/223-224). ومثل هذه الصفات أصبغها على كثير من وجهاء الفرنسيين والإنقير تمادٍ على إعجاب بسياستهم الوضوح في منهجهم وحصافة في آرائهم. وإعجاب ابن أبي الضياف بالدبلوماسيّين الغرب كان حيّا في مناظرة له مع Richard wood قنصل الانقليز حول التنظيمات الخيرية التي أوصت السلطنة العثمانية بتضييقها وهي تنظيمات مستمدّة من روح القانون الغربي قال الشيخ لمقنصل : "إن هذا الترتيب المطلوب منا رتما يمسّ ديننا. فقال لي بديهة : إن أردت دينكم الذي كان عليه سلفكم وبه هديه في ثمانين سنة ما بناه الرومان في ثمانمائة سنة فهو المطلوب منكم. وإن أردت دين فتاوى الفقهاء على حسب أغراض الملك فمعاذ الله أن يكون هذا دينا ويقبح بأمّة يغصبها على العمل بدينها أحتي منه. فأحجمني ولم أجد جوابا ومغالب الحق مغلوب ومكابر البرهان باخهل موسوم" (4/236) بدا ابن أبي الضياف محجوجا وكيف لا يكون كذلك وهو إنّما يدافع عن رأي ينتصر لمحمّد فهو مدفوع إلى هذا القول لأنه موقف الباي (محمد باشا (1811 - 1859) الذي أمره بالردّ، وحميّا على حجاج هذا القنصل (وقال لي الباي : تكلّمه أنت فيما يتعلّق بالدين (4/235).

---

شجر وأما الذي قدّر أمرك فيه من جهة فرائض وأسلس حبائك التحبّب إلى الرعية والرفق هم (الأحداث 6 18) . وأنظر التقط التونسي في صفوة الاعتبار(402).

وممّا يدلّ أخيرا على إعجابه بالديبلوماسيين الغرب وخفي بالتالي موقفا سلّم هم بالنجاح السّياسي، هو كيفية نقله كلامهم بأنّ يزينه وينمّقه ويحسن ترصيفه ويأتي له بالحجّة، حتى لكأنّ الكلام له وليس لهم، وهذا ضرب من تسريب أفكاره وتضمينها في أفكار غيره أي إنطاق الآخر الحرّ بما لا يقبل من الذات النطق به. ويمكن اعتبار النص السابق شاهدا وكذا النص اللاحق وهو على لسان "القنصل" ود wood أيضا وفيه : "... إنّ المطلوب منك واقع لا محالة ولو بعد حين، فافعله باختيارك واغتنم فخره عند الدّول وأربح به المحبّة من رعيّتك " إنّ هذا الرأي هو عين رأي ابن أبي الضياف ولكن اللّغة المباشرة والمهدّدة أمر لا يقبل من موظف عند الباي يضمر الخطاب نفسه واللّهجة نفسها.

على أنه متى سلم لنا القول بأنّ ابن أبي الضياف يضمر في سرد كره الأتراك ودولتهم، (وفي الموقف الرسمي ما يؤيده) ويخفي إعجابه بالغرب ممثلا في فرنسا وبريطانيا، متى سلم لنا ذلك أمكننا الحكم على صاحب الإتحاف بجهل لمنطق التحالفات الجديدة التي ظهرت بعد بين هذا الثالوث وانخرطت في حرب القرم (أو القرم) (la guerre de Grimée) التي دارت بين روسيا من جهة والسلطنة التي تحالفت مع فرنسا وانقلترا وسردانيا من جهة ثانية (1854 – 1855) ومنطق التحالفات هذا سوف تكون فيه السلطنة ضحيّة لأن القوتين الفرنسية والأنقليزية سوف يلتهمانها وبالتهامها تذهب الأقطار الصغرى إلى حاضنتيهما سواء أكانت أراضي سباع أم أراضي مخزن.

ومهما يكن من أمر ما سيصادق عليه التاريخ، فإنّ ابن أبي الضياف قد كشف بهذا الإعجاب بالغرب والغربيين موقفا يقدم أوربا على السلطنة لأنه يجد فيها القوة والتقدم والتحرّر ولم يعد يجد في الباب العالي غير "قرمنات" وحلل

منوكية ومحاولات متكرّرة لنهب خيرات البلاد[16] وأمّا مهابة السلطنة وحيبتها ومكانتها الوجدانيّة الرمزية فضعيفة ضعف "الرجل المريض" الذي وصف به وتكّنت ولذلك فإنه بعيدا عن فهم منطق التحالفات الجديدة وطموحات الغرب التوسّعيّة (والتي ربّما أيّدها هذا الشّعور من علماء الأمّة)، فإن ابن أبي الضياف كان يرى من الفرنسيس والانقليز وغيرهم من الأوربيين وجها مخالفا لما يجده ممّن يسوسون البلاد، فهؤلاء يصنعون الأزمة ولا يحلّها إلا أولئك، ولعل ابن أبي الضياف كان يريد أن يرى وجها آخر للعالم أو للكون لكي يتصالح مع ذاته. "فأن تعرف الكونيّ هو في الحقيقة أن تتوافق مع ذاتك" كما يقول عبد الله العروي[17]

## 4- ما لا يقبل التفكير فيه بين ابن أبي الضياف وغيره من علماء عصره :

في الإتحاف مقطع يعبّر أكثر من غيره عن تراتب خصّ درجات الجرأة التي كان عليها السّاسة والعلماء المستخدمون في حكومة الباي وهذه الدرجات ثلاث، درجة أولى، سائدة هي درجة "المتزلفين" وهم جماعة همها البحث عمّا يفكر فيه السّلطان، فتفكّر بما يفكّر وتبرّر لما يفعل، وهذه الطبقة تعرف جيّدا ما لا يقبل التفكير فيه فلا تدانيه، بل ولا تومئ إليه. وأما الدّرجة الثانية، وابن أبي الضياف يضع نفسه فيها، فهي درجة من يصدح برأيه فإن لاحظ من صاحب السلطان شيئا قد يعبر عن الرّفض أو الغضب "وحم"، فهو مثقّف مواجه إلا أنّ في مواجهته حذرا

---

[16] قال الوزير الكاتب حمّودة بن عبد العزيز خمودة باشا (1777 – 1814) : " هذه المملكة كالشجرة والناس تتوارد على حسمها على اختلاف أنواعهم وأنت أحد بقروها " (23/3)

[17] A. al -Arwi : L'idédogie Arabe contemporaine. ed. François Maspero. Paris. 1973 : p 167
"Reconnaître l'universel c'est en réalité se réconcilier avec soi même"

قد يبقى بدلوه في بئر غير بئر الباي ويغترف من ماء غير مائه فإن غضب الباي لصنعه قطع حبله، وإلاّ فإنّه مخرج ذلك يشرب منه الماء، وقد يكون الباي من المشاربين. أمّا الضرب الثالث من المثقفين فأكثر جرأة من ابن أبي الضياف يغامر برأيه ولكن يعرف كيف يحيك حبال المغامرة، في رأيه حصافة وفي لهجه سياسية. يقول صاحب الإتحاف في سياق عرضه لبنود عهد الأمان (1857) التي حرّرها عهد الباي محمد باشا الحسيني : "وإنّا ألممنا شرح القاعدة الأولى"[18] وهي قاعدة كلّ القواعد وقرأناها على الباي في ذلك المجلس بدار من بعضهم بادرة يعفو الله له فيها وهي أن قال و" أيّ شيء بقي لسيّدنا ؟" ووافقه على ذلك بعض المترلّفين والباي ساكت لأنه قبض يديه بجنبيه ... فوجمنا هذه البادرة الباردة فتكلّم الوزير خير الدين وكان أثبت القوم جنانا وإن شئت قلت أقواهم إيمانا وقال له : نعم يبقى لسيّدنا ما بقي لسلطان عبد المجيد وما بقي لسلطان فرانسا ولسلطانة بريطانيا وغيرهم من السلاطين بالقابول" (249/3). بعد أن تكلم خير الدين وجد صاحب الإتحاف في كلامه العون على أن يتمّ ما بدأ فيمضي في الطريق الذي خرج عن الجماعة فيه لا يرجع عنه قائلا لمن عارضه من المترلّفين : "هلاّ قمت هذا عند سماعك هذه القاعدة ؟ وهلاّ أعملت الفكر في فهمها قبل أن تسلّمها وامراكب تحت الوادي" (249/4).

ودعما للمقارنة بين أبي الضيّاف وغيره من علماء عصره سوف نركّز على مسألة واحدة خاض فيها كثير من العلماء في عهد صاحب الإتحاف هي مسألة

---

[18] نصها : "تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أنفسهم بكرامة وأموالهم المحرمة وأعراضهم المحرمة إلاّ بحقّ يوجبه نظر المجلس المأشورة برفعه إلينا وإنّا النظر في الإمضاء أو التحفيف ما أمكن أو الإذن بإعادة النظر" 4 242.

التنظيمات الخيرية[19] (عهد الخط الشريف) وقد وصلت هذه التنظيمات إلى السلطة في حكومة أحمد باي (1840) ونصّ هذا العهد يقرّ بتراجع السلطة وبوجب إصلاحات أهمّها قوانين تتصل بالشورى والحرية والحدّ من تدخل أكابر الدولة اعتباطا.

ولئن كان ابن أبي الضياف منتزما بموقف الباي (أحمد، ومحمد من بعده) بتعطيل تطبيق هذه التنظيمات باحثا عن الحجج التي لم تكن مقنعة حتى أصاحبها، فإنّ غيره من المثقفين كان أميل إلى تطبيق هذه التنظيمات رغم تعطيل دولة الباي لها.

ويورد ابن أبي الضياف جدلا دار بينه وبين شيخ الإسلام عارف بركيا حول صلاح التنظيمات فيقف الأوّل موقف الرافض لها بينما يقف الثاني موقف المؤيّد. فيفشل الشيخ أحمد لقوّة حجة الشيخ عارف وقوّة برهانه، وقد يكون في فشله تعبير عن ضعف المؤسسات الفكرية التي يعتمدها الباي لتأخير تطبيق تنظيمات تحدّ من سيادته. يقول ابن أبي الضياف محتجا بـ"التنظيمات الخيرية يتعسّر أجراؤها في بوادي المغرب ووضّحت له السبب بخطابة ضمنتها تروح عنده ... وطال الكلام معه إلى أن قال : "أترى في معقول أو منقول أنّ خليفة رسول الله مقيّد التصرف بقانون لا يكاد يتجاوزه صاحبكم مطلق التصرّف يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد فقلت له : هو مقيّد بالشريعة وبما تقتضيه الحال من المصلحة. فقال لي : أهو معصوم ؟ فقلت : لا فقال إنّ الله أمر المعصوم بالمشاورة في الأمر. فقلت : يستشير رجاله وثقاته. فقال لي أفهم قدرة على إلزامه الحق إن خالف ؟ وهل يطلب مني الجواب لأنه ألجأني إلى الكذب والمكابرة." "(1/85-86). لو أردنا أن نبحث

---

[19] رفع هذا الشطر القانوني في عهد السلطان عبد العزيز خان وسمّي الخط الشريف لوجود خط السلطان فيه وحرّر في 3 نوفمبر 1339. انظر الإتحاف 1 51، والمنّ 1 52 وما بعدها.

عن الموقف الفكري الحقيقي لابن أبي الضياف لوجدناه على لسان الشيخ عارف وما ابن أبي الضياف المحاور في النص المذكور إلا المثقف الرسمي الذي لا يقبل منه أن يخالف فكر الباي مستعمله والتسليم لخصمه، هو في العمق توأم فكريّ، هو برهنة على ضعف الحجّة وفقر المنطق وهلهلة التفكير الذي يقف خلفه منطق السياسة القائمة. إن ابن أبي الضياف واع، وعي محاوره، بأنّ ثمة فرقا بين العالم ينتسب للسلطان والعالم ينتسب للعلم ولكن مقتضى المخدوميّة أن يتكلم صوت الأوّل ويخرس صوت الثاني. قال الشيخ عارف : "أيّ شيء تنكره في التنظيمات فقلت له : لا أنكر على السلطان أمرا. فقال : كلّمني من حيث انتسابك للعلم لا من حيث انتسابك لمخدومك وعليّ إنصافه بمقتضى آداب البحث. فقلت أعزّك الله ما شئت أن تغلب إلاّ غلبت فقال لي : لم تنصفني إذن. فقلت له : إن رأيتني أهلا للإفادة فإني محتاج لها (الإتحاف 1/86-87).

إنّ الشيخ عارف وان بدا دافعا ابن أبي الضياف إلى الدّخول في دائرة ما لا يقبل التفكير فيه بتونس، فإن موقفه ليس مخالفا لموقف سلطانه، أي أنّ كلا الشيخين يبرّر سياسة صاحبه غير أن ثمة فرقا بين أن يبرّر المثقف شيئا لا ينسجم مع فكره الذاتي وأن يبرّر شيئا ينسجم مع ذلك الفكر : إن التزام المثقف بمنظومة الدولة الفكرية قد يقتضي منه أحد موقفين متقابلين عبر الشيخان عنهما : الخارة والنفاق أو الخساسة.

وإذا كان عذر الشيخ عارف في الكلام حماية السلطان، وعذر ابن أبي الضيّاف في الصّمت سقوط حماية الباي له، فإنّ العذر يسقط حتى عرضنا موقفين لعالمين عاصرا صاحب الإتحاف أحدهما رجل دين والثاني رجل سياسة، الأوّل هو إبراهيم الرياحي شيخ الإسلام المالكي وهو ممّن تتلمذ عليهم أحمد بن أبي الضياف. يقول خير الدين في "أقوم المسالك" وهو يفري بالأخذ بالتنظيمات المذكورة " إنّ

"الأستاذ العلامة سيدي إبراهيم الرياحي لوم لم ير مساغا لهذه التنظيمات ما خطب بها على المنابر ولا كان على تقريرها أحزم مشابر "(أقوم المسالك 143) وأشار صاحب الإتحاف إلى هذه الخطبة المشهورة واقتطف منها مقاطع فيها شكوى من جور السلطان فقال "وعند لمعان الخلّب من هذا الترتيب خطب شيخ العصر وبركة المصر أبو إسحاق إبراهيم الرياحي خطبته المشهورة على منبر جامع الزيتونة". وأورد نصّها (82/4) ثمّ قال بعد إيراده و"صار هذه الخطبة نبأ عظيم في الحاضرة واشتد تغيّر الباي ... وتكدّر عيشه" ( 82/4)

أمّا الثاني وهو من رجال السياسة المشهورين، نعني خير الدين فلقد صرّح بقبول هذه الترتيبات وذكر منافعها ومحاسنها في أقوم المسالك : "ومن تأملها بعين الإنصاف لم يجد في حسنها ولياقتها مثار خلاف بل جزم بأنّها قوام الاستقامة والوسيلة التي ما كان للدولة من الفرد والفخامة" (أقوم المسالك 143). بل إنّه يصرّح في جرأة، بأن "القوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعيّة"، وأنّ "الحريّة إذ فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة" (أقوم المسالك 211).

إننا نروم أن نثبت من خلال هذه المقارنة أن ما لا يقبل التفكير فيه أمر نسبيّ يختلف باختلاف علاقة المثقّف بالمحجر والمحجّر، وبدرجة الجرأة التي له وحتى باختلاف الأطر التي يقال فيها المحجّر. لكنه ينبغي القول إنّ ما لا يقبل التفكير فيه لابّد أن يتسرّب بشكل أو بآخر وفق عوامل الاختلاف تلك أو غيرها.

**خاتمة :**

لقد ركّزنا في هذا المبحث على جملة من القضايا السياسيّة التي كانت محظورة لا يقبل فيها تفكير عهد ابن أبي الضياف لنبيّن كيفيّة تعامل هذا المثقف

معها، فتجلّى لنا شخصا يحاول التوفيق بين التعبير عن فكر من استعمله والتعبير عن رأيه الذّاتي، بل إنّ رأيه قد يتخفّى بأشكال متعدّدة، إن هو ناقض موقف السلطان الرسمي، أهمّ تلك الأشكال إيهام التسليم في الجدل، لخصم ظاهر هو توأم فكريّ في الحقيقة.

ولقد بيّنا من غير قصد كيف أنّ معنى العقل وما يتّصل به من فكر يظلّ منشدّا في بعض نواحيه إلى معنى العقال وهو معناه الأوّل. ومعنى العقال في مالا يقبل التفكير فيه هو كبح جماح الفكر. هذا إذا رمنا التأثيل للعبارة العربيّة، وقد نجد في تأثيل العبارة الفرنسيّة Penser معنى آخر ليس غريبا عن مبحثنا. ذلك أن للعبارة Penser معنى وزن الكلام وروزد. ووزن الكلام يعني هنا موازنة بين ما يكون مع الشيء le pour وما يكون ضده Le contre، والـ "مع" و"الضدّ" في السياق الذي بسطناه هيمن عليه في تونس وفي الحقبة التي تحدّث عنها ابن أبي الضياف السلطان. على أنّ ابن أبي الضياف لم يكن في الموازنة عادلا، فمرّة يكون مع من يحرّم الفكر ولا يقبل للموضوع أن يفكّر فيه ومرّة يكون ضدّه أي مع فكره الخالص. إنّ ما لا يقبل التفكير ينبغي أن يبحث عنه في غالب الفكر العربي في كفّة "الضدّ" لا في كفّة الـ "مع".

ARCHIVE

# منزلة أوروبا في الإتحاف لابن أبي الضياف

الأستاذ : محمد بالطيب

ربما يبدو الحديث عن منزلة أوروبا في الإتحاف لبادئ الرأي وعاجل النظر غريبا، لان الإتحاف في الأصل كتاب تاريخ لا صلة له بتاريخ أوروبا، وإنما هو متصل بتاريخ تونس، ولأنّ مؤلفه لا يعرف أيّ لغة من اللغات الأوروبية، ولم تكن له ثقافة حديثة تتيح له الاطلاع على منجزات الفكر الأوروبي، بل كانت ثقافته في الاصل فقهية ومصادره الفكرية عتيقة تقليدية، ثم إنّه لم يكن من الرحالة الذين اتاحت لهم رحلاتهم إلى أوروبا أن يخبروا عن كثب معالم تمدّنها ومظاهر تحضّرها، فقد كان ابن أبي الضياف موظفا ساميا في دولة البايات ملازما لمخدوميه، ولم يتح له السفر إلى أوروبا بل فرنسا على وجه التحديد إلاّ مرّة واحدة مرافقا للمشير **أحمد باشا باي** ولم تستمر تلك الزيارة غير بضعة أسابيع، ولكن رغم ثقافته التقليدية ومرجعيته السلفية، كان لأوروبا لا باعتبارها رقعة جغرافية وإنما باعتبارها حضارة إنسانية حضور لافت للانتباه في الإتحاف، جعل منها مرجعا للتفكير ودافعا إلى التغيير، وشاهدا على حتمية الاقتباس وضرورة الإصلاح، ومثالا في المدنية يحتذي وأنموذجا للترقي حريا بالاقتداء من غير تعارض مع الاستناد إلى ثوابت الإسلام وتراث السلف.

فما هي تجلّيات هذا الحضور الفكري الأوروبي المرجعي في الإتحاف ؟ وماهي دلالاته ؟ وقبل ذلك ما هي العوامل التي ساعدت ابن أبي الضياف على أن يسلك هذا المسلك الذي اتخذ من أوروبا سلطة مرجعية موجّهة للتفكير باعثة على الإصلاح والتغيير؟

لقد استقى ابن أبي الضياف معلوماته عن الحضارة الاوروبية في عصره من مصدرين هما الخبر والعيان. اما الخبر فمما اطلع عليه من الكتب التي وصفت مظاهر التمدن في أوروبا وأشهرها كتاب –تخليص الابريز في تلخيص باريز– لرفاعة الطهطاوي – 1873، فقد أحال عليه ونوه به وأثنى على الفصل الثالث من المقالة الثالثة حيث لخص الطهطاوي القانون الفرنسي – تلخيصا حسنا بديعا يشهد له بالانصاف وحدّة الفكر – كما أحال على الكتاب نفسه عندما وصف رحلته قائلا : وقد أعطاها حقها الشيخ رفاعة الطهطاوي واجتمعت به فيها، وقد ذكر استفادته من كتاب مؤنس عربه من اللغة الفرنسية بعض فضلاء مصر ويعني رفاعة الطهطاوي واسماه – قلائد المفاخر في غريب عوائد الاوائل والاواخر–. أمّا الكتاب المرجع الذي منه اقتبس أهم افكاره في الاصلاح السياسي وعبر عن منتهى إعجابه به فهو كتاب **أقوم المسالك** في معرفة أحوال الممالك لصديقه خير الدين التونسي فقد قرضه بقوله : جمع فيه من فوائد السياسة ما تتحلّى به الرئاسة، عرب أكثره من كتب فرنساوية على أسلوبه مجتمع غريب المنحى يشهد لصاحبه بالتقدم وقوة العارضة.

لقد اطلع صاحب الاتحاف على جوانب مهمة من معالم الحضارة الاوروبية بفضل صداقته لخير الدين الذي سافر إلى باريس أطال المقام فيها من سنة 1853 – 1856 وكانت له صداقات مع أعيانها وتعلم لغة أهلها وتواتر سفره إليها فأتاح له ذلك اطلاعا واسعا على نظامها السياسي، وخبرة بشتى مناحي الحياة فيها، ومن ثمة فان صداقة صاحب الاتحاف لصاحب أقوم المسالك أفادته علما بأوروبا وحضارتها وتفتقت بفضلها بصيرته واستنار فكره، واغتنت ثقافته وتطورت خبرته واتسعت آفاق تفكيره فتميز من بين نظرائه من الشيوخ ذوي الثقافة الدينية التقليدية فكان أكثر تفتحا وتأثرا بتطور العالم.

ولكن ليس الخبر كالعيان، فقد كانت زيارة ابن أبي الضياف إلى فرنسا، ومشاهداته لمنجزاتها الحضارية ومعالمها العمرانية والعبر التي استخلصها من تدبّر تلك المشاهدات، المنبع الثر الذي منه استقى ابن أبي الضياف قيم التمدن وسبل التحضر، ولعل تلك الزيارة كانت الأعمق أثرا في توجيه فكره الإصلاحي الوجهة التي أفصح عنها الأحياء. فقد زار فرنسا صحبة المشير أحمد باشا باي من 5 نوفمبر 1846 الى 31 ديسمبر 1846، وقد عرض تفاصيل تلك الرحلة في الجزء الرابع من الأحياء. وكم كان معتزا بتلك الزيارة واغتبطا بتلك الرحلة وكم اتخذها مرجعا يحيل إليه، وشهادة بليغة تدعم افكاره وتسدّد في الإصلاح مساره وحجة لا تقبل الدحض ودليلا لا يقبل النقض.

وهكذا غدت أوروبا من خلال ما اطلع عليه خبرا، وما شاهده عيانا سلطة مرجعية قوية يستند إليه إقناعا ويعتمد عليه احتجاجا واستدلالا.

ولقد تجلّت منزلة أوروبا في فكر ابن أبي الضياف من عميق تأثيرها في شتى مناحي تفكيره، ومحاور اهتمامه وسائر مشاغله فكانت أوروبا المتمدّنة وحضارتها المتقدمة موجهة لتفكيره في شتى مجالات الاصلاح.

وسنكتفي في هذا المجال بالالماع إلى أثر المرجعية الاوروبية فكرا وحضارة في الأفكار الإصلاحية المبثوثة ي الاحياف على سبيل التمثيل والتقريب لا على سبيل التوسّع والاستقصاء ولتكن تجلية منزلة أوروبا في تفكير ابن أبي الضياف من خلال تتبع بعض آثارها في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعمرانية.

ففي المجال السياسي يبدو أثر الفكر السياسي الليبرالي الأوروبي جليا في انتصار ابن أبي الضياف للملك المقيد بالقانون وسعيه إلى الإقناع بضرورته والاستدلال نجاعتها وملاءمته لاحكام الشريعة الوضاع المجتمع فا سبيل إلى تحقيق النهضة وبناء الحضارة إلا على أساس متين من القانون العادل النافذ الناجز.

ولاشك في أن أوروبا هي المرجعية الأولى في هذا السياق ففيها تأسس النظام السياسي الذي بمقتضاه يقيد الملك بالقانون من خلال إقامة المجالس النيابية التشريعية التي تنهض بوظيفة الاحتساب على الدولة ومراقبة الحكومة ومحاسبتها، فذلك قوله – ومن فروع القانون عند أهله بأوروبا مجلس شورى من أعيان المملكة وعقلائها ينتخبه الأهلون ويختلف حال تركيبه وكيفية انتخابه وشروط المنتخب والمنتخَب وعدد رجاله باختلاف حالات البلدان وعاداتها وهذا المجلس هو الوكيل عن العامة ولذلك يكون بانتخابهم ليحمي حقوقهم الإنسانية بغير خروج عن الطاعة وأعظم حقوقهم الإنسانية بغير خروج عن الطاعة.وأعظم حقوقهم القانون الذي حصلوه ببذل أرواحهم وهو القطب الذي عليه أمالهم في أنفسهم بأموالهم وأعراضهم والأمر الذي يسلمه هذا المجلس يمضي على سائر العامة للزوم الموكّل ما لزم الوكيل وبمقتضى هذا التوكيل ساغ لهذا المجلس سؤال الوزراء ومعارضتهم.....بل ربما يطلب هذا المجلس عزلهم إن ارتكبوا موجبة من مخالفة القانون لان العهدة عليهم لا على الملك ولذلك يبقى جانب الملك على ما يجب له من التعظيم والاحترام والأدب –. فمن الواضح إذن فائق إعجابه وانبهاره بهذا النظام السياسي الذي يقبض أيدي الملوك وأصحاب السلطان عن البغي والطغيان ويحسبك بهذا النظام سبيلا إلى الترقّي والتمدن وناهيك بمحاسن آثاره في السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وإذا كانت أوروبا في هذا المجال هي مرجعية التنظير فإنها أيضا مرجعية التطبيق، فما أكثر ما يستشهد على حسن تطبيق القوانين، وتقييد الملك بالقوانين بما شاهده في فرنسا أثناء زيارته مع الباي فيول متحدثا عن الإفرنج – لذلك يأنفون من ظلم الملوك كما هو المشاهد بالأقطار الإفرنجية وغيرها– ويقول: وقد رأينا مصداق ذلك بالمشاهدة لما سافرنا لباريس مع المشير أبي العباس أحمد باي سنة

1262 – 1846.

أما في المجال الاجتماعي فنكتفي بالإشارة إلى مظاهر التكافل الاجتماعي التي شاهدها في فرنسا عيانا، فقد أعجبه ما رأى في المجتمع الفرنسي من خدمات صحية، وجمعيات خيرية تغيث الملهوف وتساعد الضعيف، لا من باب المبادرة الفردية، وإنما من طريق مؤسسات اجتماعية وجمعيات تضامنية جعلت من الجهد الجماعي أعمق أثرا وأعظم نفعا فقد زار صحية الباي – مأوى العواجز وسواقط الحرب بباريس فسجل إعجابه بما شاهد من نظام الرعاية الاجتماعية مما يدل على مدى تكريم الذات البشرية واحترام الكرامة الإنسانية وفي ذلك يقول: – ووجد من لا قدرة له على القيام، كل واحد في سريره موكول به امرأة تناوله ما يشتهيه وتزيل عنه ما يلزم زواله وهي حانية عليه حنو الوالدة على الفطيم وبه مارستان كبير لمن طعن في السن وعجز عن الخدمة تجري على الجميع جرايات واسعة ونفقات لها بال من أحسن ما يتمنى الإنسان – ولا يكتفي صاحب الأحاف بمجرد ملاحظة الظاهرة وتسجيلها بل يتجاوز نطاق الرصد والتسجيل الى التفسير والتعليل مما ينمّ عن فهم دقيق للظاهرة ووعي لمقاصدها وعلم بفوائدها مع تأصيل السلوك المشاهد في الشريعة ،ودلك في قوله : وهذا المحل مما يقوّي قلوب عساكرهم حين يرون مآل العاجز منهم وأنه لا يترك نسيا منسيا وهذا الشان هو شريعة الأعلام ولمثل هؤلاء حق شرعي في بيت مال المسلمين – فكان أهل أوروبا في مثل هذه الخدمات الإنسانية عاملين بحكم الشريعة الإسلامية وإن لم يكونوا من أهلها بينما تخلو بلاد الاسلام من مثلها وذاك مدعاة إلى الأسف.

وإنك لتجد في حديثه عن الخدمات الإنسانية التي قام بها الوافدون الأوروبيون إلى تونس إشادة بما أظهروه من رحمة وما بذلوه من جهود وأموال لرعاية مرضى الكوليرا سنة 1867 وتنويها بما قدموه من خدمات جليلة مما يدل

على شدة إعجابه وتقديره هذا التمشّي الإنساني النبيل الذي سما على الاختلافات العرقية والدينية، وبذل المساعدة لمن هو في حاجة إليها من دون اعتبار لجنسه أو لونه أو دينه أو وطنه، فقال: في هذه الشدة ظهر من تجار الإفرنج وأتباعهم من اليهود حنان ورحمة بالمرض من بني آدم فجعلوا جمعية رحمة ودفع كل واحد من ماله على قدر كسبه وحنانه وجعلوا محلا داخل باب البحرية به أطباء وغير العشرين خادما لمعالجة مرضى المسلمين وغيرهم وما يلزمهم من الأدوات والأقوات كل ذلك من هذا المال المتحمّع وربما بعثوا بالطبيب والدواء لبعض المرضى العاجزين عن الوصول إلى هذا المحلّ تقبّل الله صنيعهم والراحمون يرحمهم الله — فلاحظ كيف جعله هذا الشعور الإنساني النبيل في غاية التأثر بهذه العاطفة الغامرة فأنساه الحكم الشرعي الذي يقول به نظراؤه من الفقهاء المحافظين الذين يرون أن قبول الأعمال البر عند الله مشروط بالانتماء إلى الإسلام فمن خرج عن الاسلام فلا يقبل له منه صرف ولا عدل، بينما نرى صاحب الأخاف يدعو الله أن يتقبل صنيع هؤلاء النصارى واليهود لأنهم رحموا الخلق والراحمون يرحمهم الله. وليس يمكننا في سياق حديث عن أثر أوروبا في تفكير ابن أبي الضياف الاجتماعي أن لا نشير إلى حديثه عن مسرحية الحرية التي حضرها الباي ومرافقوه مع ملك فرنسا في مسرح حديقة القصر بباريس حيث أظهر بكثير من الإعجاب والانبهار ما تتمتّع به المرأة الفرنسية من حرية الاختيار وشجاعة الرأي مما يدل على ما توفر للمرأة في ذلك المجتمع من استقلال الشخصية فاتاح لها حرية التصرف في شؤونها وتقرير مصيرها، ولعل سكوت صاحب الأخاف عن التعليق على هذه المسرحية واجتنابه المقارنة مع المرأة المسلمة يقوي الاستنتاج بأن موقفه المضمر مؤيد لحرية المرأة على الأقل في اختيار شريك حياتها وتمردها على نواميس التفرقة الاجتماعية، وهذا لعمري موقف متقدم على زمانه وما كان لمثله أن يصدع بكمين رأيه لأنه لا يحتمله

طبع الزمان على حدّ تعبيره.

والحق أن المسرحية تتجاوز دلالاتها نطاق الحرية الشخصية لتأخذ وجوها سياسية وحضارية وما تلك الحادثة المروية إلاّ تجسيم لانتصار المساواة الإنسانية على النظرة الطبقية وغلبة المنازع الحديثة على المراجع القديمة وانتصار التحرر على العبودية وظهور الجرأة في التعبير والشجاعة في التفكير وغلبتها على مشاعر التهيّب والخشية والخوف والرهبة. وبذلك تجاوزت العبرة من المسرحية القضية الاجتماعية إلى القضية السياسية وعمادها الحرية في مختلف تجلياتها ومراعاة الملوك لمشاغل الجمهور، ولاعجب في ذلك فإنّ قارئ الآداب لا يفوته أن ينتبه إلى احتفاء ابن أبي الضياف بالحرية ومشتقاتها وقد خرج بها عن المفهوم التقليدي العتيق المنحصر في ثنائية الحرية والرق إلى مجال أوسع يشمل سائر مظاهرها وتجلياتها ولا شك في أنه مدين في تطوير هذا المفهوم للحضارة الاوروبية التي لم يتح لها الازدهار إلا بعد أن رسخت الحرية فيها، فتغذت العقول بلبانها في مهد الأمر فأنتجت من أعاجيب الحضارة ما يبهر الألباب وقد وعى جيدا منزلة الحرية في الممالك الاوروبية فانتبه إلى أن أساس الحضارة -وملاك أمرها الحرية- ولذلك عبر عن إعجابه بالممالك الاوروبية المحكومة بنظام دستوري يقيد تصرفات حكامها ويضمن العدل والحرية لأهلها فسماها -أمم الحرية- فمن ذلك حديثه عن قرار أحمد باي بمنع الرق وتحرير العبيد حيث يقول: ولمّا وقع هذا التحرير صار له في أمم الحرية موقع عظيم....وطبع في صحف الحوادث بالبلدان -

ومن الدليل على مدى توق صاحب الآداب إلى الحرية تلك المحاورة التي جرت بينه وبين الباي وهما يسيران في شارع الشان زيليزي والتي رواها في الآداب على سبيل المداعبة للباي فظاهرها هزل ولكن باطنها الجد كل الجد قال صاحب الآداب متحدثا عن الباي أحمد: - ولم يزل مدة إقامته في باريس ينتقل كل يوم

من نزهة إلى نزهة وهو مع ذلك يتذكر تونس وعادات أهلها وأماكنها عند مشاهدة كل عجيب ويقول ليت لنا مثل هذا بالمحل الفلاني بتونس حتى أنه مرّ يوما بالمهيع المعروف بشان زيليزي ومعناه ممشى الجنة فقلت له كاد أن يوافـــق الاسم المسمى. فقال لي : ما أتشوقني للدخول من باب عليوة واشتمّ رائحة الزيت من حانوت القطائري داخله فقلت له مداعبا وأنا أتنفس من هواء الحرية وأرد من مائها وقد ماي بأرضها : يحق لك ذلك لانك إن دخلت من هذا الباب تفعل ما تشاء أما الآن فأنت رجل من الناس فقال لي : - لا سامحك الله لم لا تحملني على حب الوطن لذاته وعلى أي حالاته ؟ فقلت له إن هذا البلد ينسي الوطن والأهل، كما قال الشاعر :

ولا عيب فيهم غير أن نز يلهم *** يعاب بنسيان الأحبة والأهل

فقال لي: إذن يصدق علينا المثل المشهور عند العامة - من رأى قمح الناس لا يزرع شعيره -

فلاحظ كيف أن نسيم الحرية أنساه الحنين فإذا به يواجه الباي بمثل ذلك الخطاب الساحر اللاذع.

وفي المجال الاقتصادي اتخذ ابن ابي الضياف اوروبا أنموذجا للاقتداء، ومصدرا من مصادر تفكيره الاقتصادي فلاحظ الاقتصاد المزدهر والعمل الدؤوب والحركة النشيطة بفضل استقرار الأمن وسيادة العدل فاتسع الأمل وأقبل الناس على العمل بنشاط وإتقان فحسّنوا معايشهم ونّموا ثرواتهم ولم يفته أن يلاحظ ازدهار الصناعة عندهم فشاهد معامل النسيج ومصانع الحديد والأواني المزوقة وتطور التجارة الداخلية والخارجية، بتمهيد الطرقات وتيسير المواصلات وراعته المخترعات التي ولدتها تلك الحضارة كالبريد وسكك الحديد، والتلغراف – نقل الأخبار بجذب المغناطيس وهو من أعاجيب الدنيا- وما ذاك إلا أثر من آثار العقول الصافية الناشئة في مهد الأمن المغذاة بلبان الحرية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لقد استلهم ابن أبي الضياف أسس التنمية الاقتصادية وشروط إمكانها بل شرط الاصلاح المنشود من المشاهد في الممالك الاوروبية، فلا سبيل إلى تنمية من دون عدل وحرية أمن، حتى يتسع الطموح والأمل ويقبل الناس على النشاط والعمل، فلابد من إصلاح سياسي يضمن العدل والحرية والأمن لكي تتحقق النهضة الاقتصادية الممولة، ولا يمكن أن تتحقق تنمية اقتصادية إلا بالتدريج وتقديم الأهم على المهم فكل خطوة في الاصلاح تسلم إلى ما بعدها. ولذلك كان نقد صاحب الاتحاف للبايات صارما لأنهم لم يراعوا التدريج في الاصلاح فأهملوا الإصلاحات السياسية المطلوبة و لم يوفروا الشروط الضرورية لامان الناس على أنفسهم وأموالهم ومثال ذلك إدخال التلغراف إلى البلاد في الوقت الذي لم تكن في حاجة إليه — فانظر الى التلغراف بهذه الحاضرة التونسية فإن دخله ربما لا يفي باجر من فيه من العملة وانظر إلى مثله في بلدان اوروبا ومن استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه سنة الله في عباده وبلاده-

أما المظهر العمراني فيتجلى فيما شاهده من مظاهر التقدم ومعالم الحضارة بفرنسا حيث بدت صورته كأجلى ما تكون في اتساع عمرانها واتساق بنيانها فإذا باندهاشه يتعاظم أمام هذه الحضارة المتمادية في الترقي المتوغلة في التقدم وإذا بعبارات الإعجاب تترى في خطابه منذ أن وطئت قدماه الأرض الفرنسية ولا سيما عند مرأى العاصمة الباريسية فقد افتتن بسحرها وراعه جمالها وأخذ حسن عمرانها بمجامع قلبه فلم يملك إلا أن يتغزل بمحاسنها قائلا : **باريس وما إدراك ما باريس هي الغانية الحسناء** الباسم ثغرها في وجوه القادمين مشحونة بأعاجيب الدنيا جامعة لاشتات المحاسن ينطق لسان عمرانها الزاخر بقوله: كم ترك الأول للآخر ما شئت من علوم وصنائع وثروة وسياسة وظرف وحضارة وعدل تزكو أثماره وتسطع أنواره تموج شوارعها بالساكن في مراكز الأمن ومضاجع العافية يقودهم الأمل ويسوقهم

**الحرص على العمل** – بلان عين ابن أبي الضياف لتلتقط أدق تفاصيل المدنية والعمران وترصد صور التقدم ومظاهر التحضر ونتائج العدل والأمن واتساع الأمل وهو في الطريق إلى باريس أو في طريق العودة منها ففي طريق الذهاب إليها يقول : فالسالك في تلك الطريق يشاهد معنى العمران وصورة التقدم في ميادين الحضارة ونتيجة الأمن والامان ' **لا تكاد تجد موضعا معطلا من نفع شجرة أو حرث أو كلأ مستنبت، يسقى جميعها بغيوث العدل وسيوله المفعمة، يودّ السالك في تلك الطريق السهلة أن المسافة تطول كما يشاهد من حسن الطريق وما حف من الأبنية والأشجار والمراتع والأنهار وكثرة المارين على اختلاف الأنواع لا تكاد تسمع صوت متظلّم إلا من نفسه وهذا من أعجب ما يسمع مع كثرة المظالم والمكوس وسر ذلك أنها غير مجحفة أهلها يعرفون مقاديرها ومصاريفها في مصالحهم على اختلاف أنواعها.**

وفي طريق الإياب منها يقول : وسار على غير طريق قدومه فرأى أيضا من **الثروة والعمران ما يستوقف الأذهان ولا يحيط به بيان** – وحسبك بهذه العبارة الجامعة دلالته على ما شاهده من رسوخ الحضارة وعمومها وشمولها سائر أنحاء فرنسا.

ومن مظاهر المدنية التي سجلها ابن أبي الضياف بكامل الإعجاب ازدهار الحياة الثقافية في فرنسا بفضل حركة الطباعة والنشر التي يسّرت تناول الكتاب للناس بسهولة وسنقتصر على مظهرين مهمين لفتا انتباه صاحب الاتحاف، أولهما مشاهدته دار الكتب الوطنية الفرنسية، فقد وصفها بقوله : وتوجه إلى دار الكتب المرتفعة المتسعة الهائلة وبها عدد كثير من المصاحف القرآنية وكتب الأحاديث النبوية والدواوين الفقهية، والتفسير وغير ذلك من الكتب الإسلامية وما لا يحصى من الكتب الإفرنجية في سائر الفنون يطلب الجالس في طابقها الرابع من قيم البيت الأسفل كتابا فيطلع إليه الكتاب في الحين بآلة ويسمع الأسفل كلام الأعلى من خلا قيم نافذة

من كل طاق إلى ما يليه — وثانيهما الصحافة ودورها في الرقي بالأمم وتنبيه الأهالي لما في حولان الجرنالات من الفوائد الغزيرة لا سيما إذا كان بالمملكة تعاليم أو ترتيب تتحدّد فان الجرنالات حينئذ تصير من الواجب المتأكد لتعميم نفع ما كان منها علميا وإشاعة تقرير ما كان آمرا رسميا إلى غير ذلك مما يتوصل به إليه من أسباب التهذيب الذي أدركته الأمم المتمدنة بالمشاهدة والتجريب فلذلك نرى لها ببلدانهم أسواقا نافقة وأشواقا إلى مطالعتها متسابقة فمنها يعرفون حوادث أيامهم وقوانين أحكامهم وعوائد بلدانهم وعجبة أوطانهم وتنمية عمرانهم وتربية صبيانهم وتهذيب أخلاقهم وتوفير أرزاقهم وتمدّن سياساتهم وأحوال ذوي رئاستهم وأخبار الأمم الأول ونسبة دولتهم من سائر الدول إلى غير ذلك من صنوف المعارف ونوادر الآداب واللطائف وفي هذا دليل على الأيمان الراسخ لصاحب الاتحاف بما للصحافة من دور عظيم في نشر الوعي وتهذيب الذوق وتربية الناس وإصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية.

غير أن ما سبق بيانه من مظاهر الإعجاب بأوروبا والانبهار بمنجزاتها الحضارية لا يعني أن صاحب الاتحاف لا يرى فيها غير النموذج الحضاري الحريّ بالاقتداء ذلك أنه لم يكن على غفلة عن الوجه الآخر لاوروبا وهو الوجه التوسعي الاستعماري البغيض، فقد كان كغيره من أبناء النخبة التونسية رغم إعجابه الكبير بأوجه التقدم في الحضارة الاوروبية على خوف من الخطر الاوروبي المحدق بالبلاد التونسية. فقد كان الحضور العسكري الاوروبي المهدّد لأمن البلاد وسلامتها ماثلا للعيان كما كان على علم بضروب التهديدات والضغوط التي يمارسها الفرنسيون والإيطاليون على الدولة التونسية ولطالما ندّد صاحب الاتحاف بتدخّل قناصل فرنسا التي آلت إليها الهيمنة على البلاد رسميا بعد معاهدة الحماية.

ومن الدليل على أنه لم يغفل عنه الوجه الآخر لاوروبا، أنه في غمرة سروره

بحفاوة الاستقبال في فرنسا وإعجابه بمظاهر السلوك الحضاري عند الفرنسيين، ينبه إلى أنهم قد يقلبون للناس ظهر المجنّ إذا خرجوا من بلادهم فيقول :"**وبالجملة فقد ظهر من أهل فرنسا وسلطانها ورجال دولته مع هذا الباي ما بقي أثره ولا ينسى خبره من حسن القبول وإظهار المسرّة والاعتناء ولا يستغرب ذلك في حسن أخلاق هذا الجنس وبشاشتهم في وجوه الوافدين إليهم وحريتهم التي اقتضت أنهم لا يستكبرون وميلهم للإنصاف لكن هذا الأخير في بلدانهم فإذا خرجوا منها ربّما بعدوا عن هذا الميل إلاّ ما قل منهم.**"

هكذا كانت أوروبا عند ابن أبي الضياف مرجع استلهام فكري في سائر مجالات الاصلاح إلى جانب المرجع التقليدي الإسلامي لتتشكل منها رؤية للإصلاح قائمة على أفكار جوهرية ثلاث فيما نرى هي أولا: الاعتقاد بأن النهضة المنشودة موقوفة على إصلاح الجهاز السياسي يسن منهج الحكم المقيد بالقانون ووضع دستور يقبض يد الحاكم على الظلم وإقامة مجلس نيابي وظيفته الاحتساب على الدولة ومراقبتها على نحو يضمن العدل والحرية.

**ثانيا** : ضرورة الاقتباس من أوروبا عما لا حائف روح الشريعة الإسلامية ومعنى الاستلهام يتجلّى في اقتباس النظم الإدارية والمؤسسات القانونية والمدنية.

ثالثا : توخّي التدرّج في مسار الاصلاح الشامل بحيث تقضي كل خطوة في الاصلاح إلى ما يليها من دون ارتجال أو تسرع

ومن ثم كان ابن أبي الضياف إلى جانب صديقه خير الدين رائدين في المساهمة في تأسيس وعي سياسي حضاري وإرساء تفكير إصلاحي قوامه الدعوة إلى حكم دستوري برلماني يضمن أسباب النهضة والترقّي بالإيالة التونسية خاصّة والأمّة الإسلامية عامّة ودعائمه العدل والحرية والأمن وبذلك يتّسع الأمل الباعث على العمل الذي هو ملاك كلّ تقدّم وسرّ كلّ تمدّن./.

# الحوار الثقافي بين الحضارات :
# ملاحظات في الأسس والمرتكزات والغايات

الدّكتور: المنجي الكعبي

يقدّم الحوار على أنّه نموذج للعلاقات بين الكيانات البشريّة المتعايشة دولا وشعوبا وجماعات ومنظّمات مجتمع مدني..نموذج يحتّمه التطوّر الاقتصادي والتكنولوجي الّذي أصبح يربط البشريّة كلّها في رباط قويّ بين بعضها والبعض. وهو وضع أسقط كلّ مبرّر للحدود التقليديّة والمسافات، وعفى تماما على مفهوم السيادة المطلقة للشعوب والحكومات في أراضيها الوطنيّة.

وهو حوار أممي، منذ تبنته منظّمة الأمم المتّحدة قبل سنتين، مع أوّل هذا القرن وقد انطلقت فكرته خلال العقد الأخير من القرن الماضي بعد انتهاء ما يسمّى بالحرب الباردة. وقد تبلور في مشروع قرار قدّمته مجموعة من الدول على الجمعيّة العامّة للموافقة عليه. وصدر تتويجا للسّنة العالميّة للحوار بين الحضارات، الّتي خصّصتها الأمم المتّحدة للعام 2000، عطفا على سنة ثقافة السلام وللأعنف لأطفال العالم وسنة التسامح اللّتان تقدّمتها.

واعتبر الحوار بين الحضارات في حينه بمثابة ردّ على فكرة التصادم بين الحضارات والديانات الّتي أطلقها بعض الكتاب الأمريكيين، تنبيها للرأي العام الغربي عموما إلى حتميّة الصراعات الدينيّة المقبلة الّتي ستواجه الحضارة الكونيّة اليوم بزعامة الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

وانطلاقا، اتخذ هذا الحوار مسمّى عاما هو الحوار بين الحضارات، ليشمل في حقيقته الحوار بين الأديان والحوار بين الثقافات، فضلا عن عنوانه الأصلي. وخصّصت له الأمم المتحدة عقدا من الزّمان لتنضج فكرته لدى كافة الدول والمجموعات، على أمل أن يفضي في آخر المطاف على إصدار إعلان عالمي بالحوار، ملزم بمبادئه وآلياته للجميع حتّى بدون موافقة عليه. وتلك طرافة المشروع مقارنة باللوائح الأمميّة السّابقة كإعلان حقوق الإنسان وإعلان حقوق الطّفل وغيرهما.

ولمّا كانت الخليفة الّتي طرح على بساطها موضوع الحوار هي التصدّي للصراعات القائمة، العريقة والدينيّة وغيرها، والمحتمل قيامها، بالدعوة على الحوار والتفاهم والتفاوض وعدم اللجوء على العنف والسلاح، تعين أن يتركّز موضوع على توفير أرضيّة عامّة تساعد على قيام ذهنيّة جديدة لدى الشعوب والقادة والأفراد والحكومات تنبذ اللجوء على العنف والتهديد واستخدام السلاح، اعتبارا للقضايا الشائكة المتولّدة أو الّتي ستولّدها مستقبلا العولمة ونزعة المحليّة. ويصبح منطق المشاركة أو طلب الشّريعة للأعمال المرغوبة هو المنطق الأغلب في العلاقات الدوليّة.

فيمكن القول اختصار، أنّ الحوار قام كرد مباشر على ظاهرة الإهراب، باعتبار ما تمثّله هذه الظاهرة الجديدة في ذهن الغرب من صراع رهيب موجّه ضدّ نمطها المتفرّد.

تغذية مفاهيم دينيّة أو اتنيه أو ثقافيّ، وتقوده جماعات منظّمة تتوفّر على دعم مالي خفيّ ومعنوي وحظي بالايواء لدى حكومات ونظم معيّنة عبر العالم، وخاصّة في الشّرق الأوسط ووسط أوروبا وجنوبي شرق آسيا.

ولم يكن أنسب من المنظّمة الأمميّة لتكون مركزا لهذا الحوار بحكم تمثيل جميع الدول فيها، وبالنّظر لاتساع شبكتها من الهيئات الدوليّة، العالميّة والإقليميّة والمحليّة،

والمنظّمات الحكوميّة وغير الحكوميّة، الّتي لها عليها حقّ الإشراف أو النّظر أو الدّعم أو الاعتراف.

وكذلك مع كلّ المشاريع الدوليّة ذات التأثير الواسع مع الشعوب، أنشأت الأمم المتّحدة مركزا لهذا الحوار بين الحضارات، وصندوقا لتمويله أنشطة يعتمد على هبات خارجيّة وليس على اعتمادات من ميزانيّة المنظّمة الّتي تشكو دائما العجز لتخلف كثير من أعضائها وخاصّة الولايات المتّحدة الأمريكيّة عن دفع ما يتوجّه عليها نحوها.

وقد أنشئ هذا المركز الدولي منذ سنتين في إيران، الجمهوريّة الإسلاميّة، صاحبة مشروع القرار حول الحوار بين الحضارات. وهو مقترح تقدّمت به ضمن مجموعة من الدول من بينها الولايات المتّحدة الأمريكيّة. والغريب في قائمة الدول المتقدّمة بالمشروع أنّ معظمها دول عربيّة وإسلاميّة، وإمّا متّهمة بالإرهاب، كإيران، أو تتبنّى مخطّطات الإدارة الأمريكيّة في منطقتها لمقاومة الإرهاب، كمصر، وإمّا تقع ضمن دائرة دول الاتّحاد السوفييتي السّابقة الإسلاميّة المتّهمة بكونها تربة خصبة للإرهاب المنظّم.

وفي الأساس لم يكن واضحا تماما في ذهن المجموعة الأمميّة المقصودة من الحوار بين الحضارات سوى أنّه مواجهة لفكرة التصادم بين الحضارات. وهي فكرة أشاعتها بعض الأقلام الإعلاميّة، شعارا للمرحلة القادمة من استراتيجيّة القطب الواحد-حكومة الولايات المتّحدة الأمريكيّة-لإرادة شؤون العالم. لكن بالنّظر في المشروعات الأولى الّتي انطلقت باسم هذا الحوار، وأوّلها النّدوة الإسلاميّة للحوار بين الحضارات بطهران، ظهرت الحاجة لدى الإمانة العامّة للأمم المتّحدة بضرورة تركيز الحوار في موضوع واحد، لكي لا يقع التطويح به المتاهات الأكاديميّة أو حصره في حدود ذهنيّة لبعض العقليات ممّا يترجم عن خشية من أن تحوّله بعض

الأطراف على حواجز جديدة للحوار والتفاهم والتضامن بين الشعوب والثقافات.

وكان هذا الاستدراك الضروري لمفهوم الحوار الثمرة الأولى لنقطة الاتصال ومتابعة هذا الحوار أحدثها الأمين العام للمنظمة إلى جانبه، والتي عين على رأسها أحد كبار الدبلوماسيين السابقين في المنظمة، السيد بيكو الإيطالي. ومن هنا، رؤيتي أن ينصب الحوار على مفهوم واحد، هو التنوع بين الحضارات وداخلها، باعتباره مصدر إثراء مشترك. وأن يدور الحوار لا بين حضارة وأخرى أو بين حضارة وعدد من الحضارات. ولكن بين مجموعتين من الحضارات متناظرتين بحسب موقف إحدى المجموعتين والأخرى من التنوع. فيقع تمييز مجموعة الحضارات التي تحب بالحوار ومجموعة الحضارات التي تخاف منه.

ومن دور قادة الرأي والباحثين والمفكرين والكتاب والفنانين من مختلف الحضارات والثقافات والديانات المنضوين إلى هذا الحوار أن يروجوا لمفاهيم التي تحض على التفاهم المشترك، وتنضح على تجاوز العادات والتقاليد والمعتقدات المنافية للسلام والأمن والتسامح، إذ المؤمل أن يولد هذا الحوار وفاقا بضرورة قيام سلوكيات جديدة تعمّ أبناء الشعوب والجماعات وقادة الرأي والإعلام في جانب الحضارات والدول والجماعات التي تشعر تقليديا بالخوف على ذاتياتها من التنوع.

أي أنّ الغاية التي سيفضي إليها هذا الحوار في المستقبل- حسب الحواريين الأمميين-هو التأثير في تعاطيات مجموعة الخوف من التنوع مع دساتيرها وقوانينها ونمط العيش والتعايش فيها. بحيث ينطرد من أذهان شبّانها ونسائها وأطفالها ومسؤوليها كلّ معنى للخوف من الآخر. ويصبح كأن لا عدوّ إلاّ العدوّ المشترك وهو التعصّب والعنف والإرهاب. فحيثما تمثّل هذا العدوّ في فرد أو مجموعة أو تفكير أو معتقد يجب محاربته والتعاون من أجل سحقه.

وكان التقدير أنه بعد مضيّ وقت من الزّمان على انتشار الأفكار الأممية بشأن

التسامح والسلام والتضامن أنّ النزاعات والصراعات العرقيّة والدينيّة ستتراجع عددا ورقعة في العالم، وأنّ الإرهاب الّذي يشمل بمآسيه الأفراد والجماعات البريئة من نساء وأطفال وعجز، ويتسبّب في سقوط العدد العديد من الأبرياء ويأتي على الكثير من المنجزاتالعمرانيّة والاقتصاديّة ومختلف البنى التحتيّة الّتي أنفقت فيها الجهود والأموال الطائلة، أنّ هذا الإرهاب سيتناقص حجما وأهميّة إلى أن تشرف مع أوّل هذا القرن إلى القضاء عليه وعلى أسبابه كليه. ونبقى الدّنيا تنعم بخير.

لكن الإرهاب المنظّم كذب الظنّ وأجهض الحلم كما يقال- حلم الأقوياء- خصوصا بعد أن كشفت القنوات التلفزيّة ذات صباح من يوم الحادي عشر من سبتمبر 2001 انهيار برجي الاقتصاد الأمريكي في واشنطن وتداعي مبنى وزارة الحرب الأمريكيّة بنيويورك بين أنّه يملك عنصر المفاجأة، ويتعاطى مع احدث الوسائل التكنولوجيّة وأكثرها تطوّرا. ممّا فتح الأعين على القدرة الهائلة الّتي يختبئها المتطرّفون نحو محاور الشرّ في اعتقادهم، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكيّة، الّتي أصبحت المستهدف الأوّل للإرهاب الإسلامي باعتقادها.

وبعكس ما كان يتوقّع، وربّما تحت تأثير كتابات بعض مستشاريّة للأمن القومي الأمريكي، ومنهم، صمويل هنتيغتون، صاحب نظريّة صدام الحضارات المتمحورة حول عدائيّة الإسلام كثقافة وكحضارة لقيم الغرب، انطلق لسان الرئيس بوش الابن في أوّل ما نطق به بعد أحداث نيويورك وواشنطن المأساويّة الحرب الصليبيّة على من سمّاهم تارة الإسلاميين وتارة الإرهابيين. وإن حاول جهده فيما بعد التمييز بينهم وبين الإسلام أو المسلمين العاديين. ثمّ أطلق مقولته الشهيرة من ليس مع أمريكا هو مع الإرهاب.

كان ذلك بطبيعة حال نكسة لمقولة الحوار بين الحضارات الّتي أطلقتها الأمم المتحدة. لانّ صورة الدّين كان ينبغي أن لا تشوّه في مضمار ردّ فعل على هجمات

لم تعلم بعد دوافع من قاموا بها أو من دبّرها. فقط كانت عقيدة عدد من ضحايا الطائرات الّتي ضربت الأهداف الأمريكيّة هي الّتي عجّلت بالحكم. فكانت الحضارة الإسلاميّة عوّل من كان يجب دفع التهمة عن نفسه في شخص من يمثّلها من الدول، منفردة ومجتمعة تحت سقف المؤتمر الإسلامي. وخصوصا بعد سيل الحملات الإعلاميّة الّتي عمت الغرب ضدّ العرب والمسلمين، والاتّهامات الخرّاف للأنظمة الإسلاميّة وللأحزاب الإسلاميّة وغيرها من جماعات المقاومة، في فلسطين وفي جنوب لبنان وفي جامو وكشمير وفي الشيشان وفي جزر الفيليبين وفي مناطق كثيرة من افريقيا وآسيا، من اجل استرجاع الحقوق والمقدّسات وحريّة تقرير المصير وضدّ الاحتلال.

فالكتابات الغربيّة والأمريكيّة بالخصوص الّتي حملت الإسلام الكراهية والصدام ككتابات هنتينغتن لم يقع إدانتها من طرف الأمم المتّحدة ذات المسؤولة عن الحوار والتفاهم بين الحضارات والديانات، واكتفت فقط بتكليف ما تسمّيه "فوق الشخصيات البارزة" لوضع كتاب حول حوار الحضارات والديانات. واكتفت فقط بتكليف ما تسمّيه "فريق الشخصيات البارزة" لوضع كتاب حول حوار الحضارات، بمثابة ردّ على نظريّة الصدام بين الحضارات وتسفيه للقائلين بها.

ويجب أن نتأمّل، إضافة إلى الأفكار الواردة في تقرير السيّد جان دومنكو بيكو، الأمين العام المساعد سابقا للأمم المتّحدة والمكلف بنقطة المتابعة للحوار بين الحضارات، المقدّم إلى الأمين العام حول شؤون هذا الحوار، والملخّص المقدّم إليه كذلك عن كتاب فريق الشخصيات البارزة لندرك أبعاد الموضوع وتداعياته.

ولكن لا بدّ من الإشارة قبل ذلك أنّ من بين شخصيات الّتي شاركت في وضع الكتاب نجد الدكتورة حنان عشراوي المتحدّثة باسم جامعة الدّول العربيّ، والدّكتور كمال أبو المجد رجل القانون الدولي عضو المحكمة الإداريّة للبنك الدولي،

والدّكتور جواد ظريّف رجل القانون الدولي كذلك نائب وزير الخارجيّة الإيرانيّة، وصاحب السموّ الملكي الأمير الحسن بن طلال. وكلّهم أسماء لامعة إلى جانب خمسة عشر شخصيّة أخرى من أقطار شتّى، متخصّصة في اللاهوت والإنثروبولوجيا وعلم النّفس والعلاقات الخارجيّة وشؤون الأقليّات والنزاعات، من أبرزهم السيّد جاك ديلور المنسّق العام السّابق للمجموعة الأوروبيّة.

والتأمّل في بعض جوانب ذلك فحوى كتاب الفريق يمكن أن يعطينا صورة واضحة عن فكرة الحوار ذاتها وما تعرّضت له ابتداء من سوء التفاهم ثمّ ما آلت إليه بعد الاستدراك الّذي وقع في أسسها ومرتكزاتها وغاياتها، استنادا إلى كونها اعتبرت منذ البداية مكسبا هاما من قبل جميع الأطراف ولاقت الترحيب على اعتبار كونها ظاهرة صحيّة في العلاقات الدوليّة. ظاهرة تعين وضع المخطّطات والدراسات وتنظيم الندوات والمؤتمرات لتعميقها والترويج لها وتصويرها باستمرار والمحافظة عليها من كلّ انتكاس. وذلك عبر طريق تظافر الجهود، في نطاق منظّمة التربية والعلم والثقافة والمنظّمات الإقليميّة المشابهة وكذلك الحكومات والمنظّمات غير الحكوميّة والمؤسّسات الخاصّة من أكاديميات ومعاهد عليا علميّة وثقافيّة ودينيّة وجامعات ومراكز بحوث، وبالاشتراك بين بعضها والبعض.

إنّ تقرير الممثّل الشّخصي للأمين العام في هذا الحوار يبرز التأويلات المختلفة لمفهوم الحوار بين الحضارات. بدءا بحوار ثقافي بين الإسلام مرورا بالحوار بين الأديان الرئيسيّة ووصولا إلى التبادل الثقافي. إلا أنّه يتصوّر أنّ فتح الباب لأديان دون أديان وثقافات دون ثقافات وحصر عدد من الحضارات دون أخرى سيفضي بالحوار إلى بعض المآزق. وهو اتّجاه معاكس، في رأي صاحب التقرير، لمّا كان بالتّأكيد في أذهان أعضاء الجمعيّة العامّة الّتي اعتمدت مبدأ الحوار بين الحضارات. وعليه فالحاجة تدعو إلى حوار وفائي ما أمكن ومتّسع للجميع في آن واحد. وبدلا من

تعدته الصراعات القائمة على أنها صدام بين الثقافات أو الديانات أو الأعراق يجدر النظر إليها من زاوية تصوّر التنوّع لدى البعض تهديداً، وتصوّره لدى آخرين قيمة ضروريّ لتصوّر. وهو لبّ الرسالة التي تنهض بها الأمم المتحدة. ولذلك ينبغي في نظره أن يبقى الحوار في دائرة مجموعة الخيارات التي ترى التنوّع مزية لنموّها وبين غيرها ممّن لم تتضح بعد لديها هذه الرؤية.

ويتوه السيّد بيكو بتقاليد الحوار المعروفة في الأزمنة القديمة وبأصحابها الذين لم تنهبهم الحروب حوضه عن بقاء شعلة الحوار متوهّجة بأيديهم. ويقول إنّ بقاء هذه الشّعلة متوهّجة هو السبيل الأكثر فعاليّة لتعنيم الحوار والدّعوة إليه. فالهدف في رأيه من الحوار هو خلبة تلك النماذج البشريّة والتأكيد على شجاعتها وبطولتها العظيمة.

فالاعتراف بالواقع والتحلّي بالتسامح هما نتيجة حتميّة للاعتراف بحقوق الإنسان والتعدّدية الثقافيّة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويضيف في تقرير بأنّه على الجميع أن يأخذوا أنفسهم بالتسامح والعيش معا في سلام وحسن جوار. إذ التسامح هو الأساس الّذي ينبني عليه الحوار وقيم العدالة والمساواة والتضامن والتنوّع. واستلهام هذه القيم يوجّه حدّ ذاته المواقف وأنماط السلوك نحو التفاعل والتشارك الاجتماعيين على أساس مبادئ الحريّة والعدل والديمقراطيّة.

ويشدّد السيّد بيكو على ضرورة تحويل العالم من ثقافة ردّ الفعل إلى ثقافة الوقاية. وهو ما يلزم الحكومات بالشروع في عمليات حوار ووساطة لمعالجة الأسباب الأساسيّة للصراعات القائمة والمحتملة.

وختم تقريره بكونه ليس أنسب من الحوار لتكفل الأمم المتحدة بالحفاظ على مبدئي الاندماج والحليّة، اللّذين هما وجهان لعملة واحدة. وذلك بتوسيع نطاق

القيم المشتركة وتعزيز الخيارات المتعددة.

أمّا كتاب "مدّ الجسور: حوار الحضارات" الذي وضعه فريق الشخصيات البارزة ليكون المرجع بين أيدي المتحاورين موضوع الحوار عبر العالم، فإنه يقرّر في مستهله حتميّة الوحدة والتنوع بين البشر ويلاحظ درجات الاختلاف القسمة بين الناس بعكس ما توحي به مظاهرهم الخارجيّة.

ويخلص إلى أنّ العولمة الّتي نعيشها وسعت إدراكنا بأوجه اختلافنا ولكنّها بعثت فينا في الوقت نفسه نزعة التفرّد والعودة لاكتشاف فرديتنا. فالعولمة والتنوّع وجهان لواقعنا الرّاهن. بيد أنّ التنوّع كان يتصوّر في الماضي مصدر تهديد، وتسبّب في صراعات عرقيّة ودينيّة. والحوار وحده كفيل بتجنيب البشريّة تلك الأعمال الوحشيّة الّتي سبّبتها الحروب في الماضي. ونحن أحوج إليه اليوم لمواجهة ما قد تسبّبه العولمة من اختلالات للتمطّط من ناحية وما قد تسبّبه نزعة الانغلاقيّة من انكماش وبؤس.

ولذلك فالحوار يجب أن يدور بين من يرون التنوّع تهديدا ومن يرونه وسيلة لتطوّر والتحسّن. واعتباره في الوقت نفسه أداة تعامل مع التنوّع والاختلاف تقودنا إلى هدف محدّد وهو الاندماج بدلا من الإقصاء. فنمط الاندماج هو النّمط الجديد للعلاقات البشريّة ومن بذوره المتجلّية في عالمنا اليوم والّتي يتعيّن أنّ يعزّزها الحوار:

1-المساواة (المشاركة التامّة في صنع القرارات).

2-إعادة النّظر في تقييم مفهوم العدوّ (تجاوز الحكم بسبب وجود عدوّ)

3-توزيع السّلط (لا لاحتكام السّلطة بعد الآن)

4-مسؤوليّة الفرد في العلاقات الدوليّة

5-الإهتمام والمشاركة (في مستقبل الكوكب)

6-تجمّعات قائمة على المواضيع

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبطبيعة الحال ينوه الكتاب بدور المنظّمة الأممية باعتبارها أخصب منتدى للتنوّع، مؤملين أن يكتمل في صلبها بناء العقد الاجتماعي العالمي الجديد، حيث سيكون الكلّ موحدّين، سواء الّذين يسعون داخلها إلى "المشاركة" في صنع القرار أو الّذين يحتاجون إلى إضفاء "الشرعيّة" على أعمالهم.

وأخيرا يوضّح الكتاب أنّ الحوار لكي يكون ناجحا يحتاج إلى "اختلاف عالميّة" جديدة.

ويتبيّن لنا من خلال هذا العرض السريع "مدّ الجسور..." وكذلك لتقرير ممثّل الأمين العام في هذا الحوار : أنّ ما في الثقافات المتوارثة والحضارات والديانات من أحكام ومسلمات مناهضة للآخر، لأسباب جوهريّة في تلك الثقافة نفسها أو الحضارة أو الديانة، وما فيها من منازل مختلفة ومتفاضلة للفرد وللجماعات في تلك الكيانات، وما فيها من نظريات في الحكم تستلهم سير المتفوّقين والمراجع المقدّسة... كلّ ذلك قد تراك مكانة لمدوّنة جديدة أو أخيل جديد -إذا صحّ التعبير- لعلاقات الدوليّة والفرديّة والجماعيّة.

وربّما ستعرف بعض المجتمعات ما سيصيبها من تفكّك، وبعض الثقافات ما سيطيبها من انفساخ، وبعض الأديان ما سيصيبها من ضمور، وبعض وحضارات ما سيصيبها من اندثار حين يضطرّ فرادها وجماعاتها إلى التخلّي تدريجيّا عن تقاليد طالما تباهوا بها، وتعاليم ومكتسبات وكيانات طالما كانت مصدر فخرهم في الماضي، وضحّوا بالنّفس والنفيس من أجلها، وكانت عبر مصدر اعتزازهم وتفوّقهم بين الأمم.

والغريب أنّ التاريخ الّذي ينظر إليه بعين الريبة أحيانا من طرف دعاة الحوار نجده مصدر إلهام في رسالة السيّد كوفي عنان إلى المجتمع الدولي حول الحوار. فمع ما يعتبره التنوّع اللامتناهي للثقافات يستخلص منه أنّه "توجد حضارة عالميّة واحدة

قائمة على القيم المشتركة للتسامح والحريّة. ويقول : "إنّه من المبالغة الجسيمة في التبسيط أن نتكلّم عن حضارة مسيحيّة أو إسلاميّة أو بوذيّة، لأنّ ذلك يؤدّي إلى إيجاد حدود لا يريدها أحد" أهـ.

ويؤكّد بالتّالي أنّ "الفكرة القائلة أنّ ما لدينا يتعارض بالضرورة مع ما لدى غيرنا هي فكرة زائفة وخطيرة في آن معا". وباعتقاده أيضا "أنّ الحوار يساعدنا على تمييز دور الثقافة والحضارة في الصراعات المعاصرة. فتميّز الدعاية والتاريخ الكاذب عن الأسباب الحقيقيّة للحرب". ويلاحظ أنّه "قد حدث في الآونة الأخيرة أن أمراء الحرب والزعماء الّذين يميلون إلى العدوان والعنف كثيرا ما يشجّعون أتباعهم على التعاطف مع ضحايا الفضاعات الماضية. والثّأر من الجماعات الأخرى الّتي تتعاطف مع المعتدين المزعومين في تلك الصراعات السابقة أو على حماية أنفسهم منهم. وهم يفعلون ذلك غالبا بدعوى أنّ تلك الجماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة لا تقبل المصالحة".

وتعقيبا على ما وقع في البوسنة والهرسك يقول السيّد الأمين العام : إنّه "كان بالإمكان وجود تفهم أفضل للتاريخ والثقافة والديانة في تلك المنطقة يساعد على الانتقال من الشيوعيّة إلى الديمقراطيّة".

وحول الصراع في الشّرق الأوسط يرى أنّه قد تحوّلت قضايا الأرض والوطن والملكيّة الّتي هي عسيرة أصلا إلى قضايا أكثر تعقيدا من جرّاء الخلافات الدينيّة الّتي تتركّز على أرض مقدّسة لدى ديانات ثلاث. وما كان في الأساس صراعا بين دول أصبح مهدّدا بأن يتحوّل إلى صراع ديني كذلك. وفي هذه الحالة يستطيع الحوار الصّادق البناء أن يساعد على فصل ما يدعى بالمسائل الدينيّة والحضاريّة عن المسائل السياسيّة والإقليميّة ويوفّر طريقا إلى الحلّ الّذي يحترم في نهاية المطاف جميع الأديان بتفضيل السلام العادل على الحرب الّتي لا نهاية لها".

***

وتعليقا نقول مع الاحترام إنّ التصوّرات الأممية لمبادئ الّتي ينبغي إن تسير عليها شؤون البشريّة في المستقبل ليس شأنا لقادة الرأي فيها أو من بإمكانهم تغيير تصوّراتهم عبرها، وإنّما هو أمر راجع في محصلة الأمر إلى استعداد الشعوب لهذه الإصلاحات الّتي تستهدفها والّتي قد لا تجد لديها تقبلا لأسباب وجدانيّة عميقة في ضمير الأمّة. فالتاريخ يشهد بتراجع الشعوب عن كثير من مفاهيم التقدّم الّتي فرضت عليها بالقوّة، بل وأحيانا حتّى بالتربية والتعميم والثقافة والقانون. ومن جهة أخرى، فرفض بعض الشعوب لما يُدعى عادة بالقيم الجديد أو المبادئ الأساسيّة ليس لذات تلك القيم والمبادئ في الغالب ولكن لذات المروّجين لها. وبالقدر الّذي تفترق أديانهم حوفا عن أعماضهم تحقّها.

فمثلا، قضيّتنا المركزيّة نحن العرب والمسلمين، ثقافيا وحضاريا ودينيا مع الغرب هي إسرائيل وليس اليهود.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فـ"جيريسالام"، الّتي نسميها نحن القدس، هي في نظر الصهيونيّة "رمز جميع إسرائيل". فعندما يقولون جميع إسرائيل فهم يعنون كلّ الأرض الّتي شهدت نشأت اليهود القدامى وتيههم وربّما اضطرابهم في شتّى أركان الأرض. وعندما يقولون بقدمهم في تلك الأرض قدم ديانتهم، فهم يدّعون حقا لليهود عموما، والحال أنّ إسرائيل دولة مصطنعة أقيمت على تخطيط سياسي كرد فعل على نزعة مقاومة السامية الّتي ظهرت في الغرب المسيحي بعد سقوط الحضارة الإسلاميّة، وبتدبير الغرب نفسه المعادي لليهود أساسا ضمن سياسته لدحر الإسلام من وسط أوروبا وجنوبيها، ودعوى قدمهم بقدم الديانة في تلك الأرض كذلك، ولا يسوغ لهم اغتصاب ما لأهلها الأصليين كذلك من حقّ والأولية بالدّين قد تحسمها الخاتميّة بدين الإسلام، الّذي هو من نفس السلاسة الّتي ظهرت في تلك المنطقة. وهي

الحنيفيّة الّتي انبثقت عنها اليهوديّة والنصرانيّة.

فالفلسطينيون بصفتهم أصليين في تلك الأرض ومن حملة تلك الرّسالة الخاتمة لتلك الديانات مظلومين بطردهم دينيا وحضاريا من تلك الأرض باسم دولة ذات عقيدة مصطنعة موضوعة أصلا لاستيعاب خليط من سكّان العالم المضطهدين في أوطانهم الأصليّة لأسباب شتّى باسم اليهوديّة دون غيرهم في بقيّة أرجاء الأرض العربيّة والإسلاميّة من الّذين لم تحوهم هذه العقيدة عن أوطان ولادتهم الأولى.

وكان الأولى اندماج القادمين الجدد على فلسطين في الدّولة الفلسطينيّة القائمة أثناء الاحتلال البريطاني لا التدبير لاقتسامها دولتين بينهما ثمّ بمضي الزّمن وتغاضي الأمم المتّحدة وتشجيع الأضماع الخارجيّة في المنطقة الحيلولة دون عودة الفلسطينيين إلى أرضهم ووضع العراقيل لاستعادة دولتهم بها. فهذا الوضع حيث فرضته الحرب لا يمكن أن يزول إلاّ بالحرب أي بما تخوّله الدول العظمى لنفسها، لأقلّ نبي ممّا تعتبره حقوقها أو مصالحها في العالم. ومثال الولايات المتّحدة أخيرا واضح.

وتاريخ الأمم المتّحدة ذاتها حافل بالانتقادات على مواقفها من بعض القضايا وكيلها بمكيالين وخاصّة في القضيّة الفلسطينيّة الإسرائيليّة، الّتي نعتقد أنّ الحوار بين الحضارات هو أوّل ما سيتأثّر بها إمّا لتكون عقبة في وجهه أو أداة لتسهيله.

وقد يكون بعض الّذين دخلوا هذا الحوار دخلوه اضطرارا أو- إذا اقتبسنا من الدّين-نفاقا، حتّى يرفعوا عنهم التهمة بالإرهاب، أو يتخذونه جنّة لما يمارسونه باسم مقاومة الإرهاب من أجل مصالحهم خاصّة.

***

وتونس الّتي تتخلّف في الواقع عن الأخذ بفكرة الحوار منذ وقت سابق، وربّما المبادرة بالدّعوة إليها في أكثر من مجال من مجالات العلاقات الدوليّة وإن كانت

تكن من بين الدّول الّتي تقدّمت بمشروع الحوار إلى الأمم المتّحدة ولا من بين الأعضاء الّذين أعلنوا انضمامه إليه، ربّما لأسباب غير مبدئيّة. إلاّ أنّه بالنّظر إلى سمعة القديمة بكونها أرض الحوار واللّقاء، تبوّأ دائما المكانة المتقدّمة في كلّ اللّقاءات الدوليّة المخصّصة للتسامح والسلام والتضامن وموافقها مشهورة في إدانة العنف ومقاومة الإرهاب.

ويجدر التّذكير في هذا الصدد بملتقى الحوار الإسلامي-المسيحي الّتي التأمت دوراته العديدة بتونس ببعض المراكز الجامعيّة للبحوث والدراسات. وشهدت ساحاتها الثقافيّة والفكريّة والدينيّة وأنشطة إقليميّة ووطنيّة عديدة، مخصّصة كلّها لقيم الحوار والتسامح وحقوق الإنسان والحرّيات العامّة والعلاقة بين العولمة واخويّة الوطنيّة أو الحضاريّة ونحو ذلك. شملت تلك الأنشطة مختلف المستويات والفئات.

وربّما كانت تونس غائبة حاضرة في المائدة المستديرة الأولى للحوار بين الحضارات الّتي عقدت بمقرّ الأمم المتحدة سبتمبر 2000، وبالندوة الّتي عقدت بأثينا قبلها بعام بعنوان "تراث الحضارات القديمة: آثاره على العالم الحديث" والّتي ضمّت ممثلي جمهوريّة إيران الإسلاميّة وجمهوريّة مصر العربيّة وإيطاليا واليونان. وصدر عنها إعلان أثينا الّذي يشمل "بند الحوار بين الحضارات" فيه جميع الحضارات القديمة والحديثة. إلاّ أنّ إحداث كرسي بن علي أخيرا بالجامعة التونسيّة للحوار بين الأديان والحضارات يجب أن ينظر إليه كمؤشّر قويّ على إعداد بلادنا لتصوّر متميّز لهذا الحوار من منظوراته الفلسفيّة والعقيديّة الدّينيّة والأدبيّة والعلميّة جميعها. وكشأنها في تبنّي قيم الحداثة والمعاصرة كانت تونس سبّاقة للأخذ بها باعتبارها حتمية تاريخيّة وحضاريّة شاملة دون التنكّر لهويّتها العربيّة الإسلاميّة الخالدة.

ويكفي التذكير بأنّها كانت من أوّل من أخذ بالتنظيمات وبالقوانين وبالدّستور وبالحزبيّة وبتحرير المرأة وحماية الطّفولة...والتّذكير كذلك بمواقف

نخبتها العلميّة من العلاقات بين العالمين الغربي المسيحي والشّرقي الإسلامي العربي. وخاصّة نخبتها الزيتونيّة الّتي تجاوزت الحاجز النّفسي والاجتماعي والسياسي أحيانا لرفع الحظر عن الاتّصال بما كان يسمّى بدار الكفر أو دار الحرب. وأطلقت إفتاءاتها بضرورة الأخذ عن الأمم الأخرى أحسن ما لديها ممّا لا يتعارض مع مقوماتها كأمّة مسلمة راسخة في امتدادها العربي مشرقا ومغربا. فكان عهد الاقتباس الّذي دشن مشروعاته الكبرى المصلح الجنرال خير الدّين والمصلح الكبير الكاتب المؤرّخ أحمد بن أبي الضياف. الّذي ينبغي أن ننوّه هنا بتحبيذه للنّظام الجمهوري على غيره من الأنظمة لولا تحفّظه على دستوره الّتي لا يقتصر فيها على ما جاءت به الشّريعة وإنّما يتناول كذلك ما تواضعت عليه المجموعة ولا ينكره الدّين. وهو رأي جدير بالاعتبار، ويحتلّ موقع الريادة في ذلك العصر رغم موقعه من النّظام الملكي.

ولم تعد أوروبا دار كفر أو دار حرب أو دار صلح وغنّما غدت بفضل نموّ حركة الإصلاح الّتي عمّت العالم الإسلامي دار علم. ونحن اليوم أحوج في ظلّ ما يراد من حوار بيننا وبين الغرب بمختلف أعراقه وثقافاته ودياناته أن نعتبره ليس فقط دار علم واقتباس وغنّما دار مودّة وحوار. واقول خاصّة دار مودّة، استلهاما من قوله تعالى:

"عسى الله أن يجعل بينكم وبين الّذين عاديتم مودّة والله قدير والله غفور رحيم"(الممتحنة 7:60).

ومعلوم ما نفيض به حياتنا الدينيّة والثقافيّة والحضاريّة من قيم نحو أنفسنا ونحن الشعوب الواقعة في دائرة تأثيرنا الدّيني والحضاري والثقافي منذ مئات السنين ويكفي أن نعدّد هنا على سبيل الذّكر لا الحصر القواعد التالية:

-عدم الإكراه في الدّين

-اعتبار الإسلام يجبّ ما قبله

-التفاضل بالتقوى والعلم والصلاح

-ربط الأعمال بالنيّات (المسؤوليّة)

-التسوية بين النّاس واعتبارهم منذ ولادتهم أحرارا

-التخفيف على المضطرّ ورفع الحرج عن غير القاصد الناسي والغافل وغير القاصد والناسي والغافل وغير المميّز

-حقوق للطفولة والعواجز وذوي الحاجات..

-الحرمات في الدماء والأعراض والأنفس والأموال

-التساوي في العبادة

-المراعاة في الأحكام الفقهيّة بين البيئات والأعراف والعادات والاحوال.

-اعتبار الاختلاف رحمة.

-الاقرار لمن أخطأ مجتهدا بالأجر عند الله.

-التسوية بين المرأة والرّجل في الحقوق والواجبات العامّة والإقرار بما لكلّ منهما بالحقوق والواجبات النّوعيّة والاجتماعيّة تجاه أحدهما والآخر وتجاه الأسرة والمجتمع.

-تحرير طلب العلم

-احترام حقّ الحياة للإنسان وللحيوان وللنبات واعتبار الكلّ يسبّح للخالق حتّى الجماد.

***

ولا بدّ من اقتراح إجراءات تساعد على تنشيط هذا الحوار وتحقّق الجدوى منه ومن أهلها في نظري أمران : أوّلها إسقاط ديون الدّول الّتي عانت من الاستعمار ثمّ من التبعيّ، واعتبار تلك الدّيون غير نظيفة من أساسها من طرف أو من آخر.

ووضع آليات أكثر شفافيّة ونظافة لتداول الأموال والأعمال والاستثمار، وثانية، كسر احتكار العلم والتكنولوجيا، وربّما أمر ثالث : هو إزالة أسلحة الدمار الشامل.

غير الاندماج كقيمة جديدة فرضتها العولمة على الأمم كنتيجة حتميّة للتقدّم التكنولوجي الهائل للمواصلات والاتصالات وقيام عصر المعلومات الالكترونيّة بكافة مناحي الكون والحياة، لا يمكن لها أن تنجح إذا لم يتخلّ الغرب عن أنانيّته بالتفرّد بمقدرات العالم عبر مجلس الأمّة والمنظّمات الدوليّة الّتي له عليها مطلق السيطرة واخذ القرار.

ويجب من ناحيتنا أن لا نبقى مجرّد مستقبلين للأفكار الغربيّة من أجل سلام العالم وأمنه ورخائه مهما يكن مأتاها دون مناقشتها وتبيّن مراميها الحقيقيّة. ولا بدّ أن نعرف كيف نستطيع أن ننافس أيضا في خلق الأفكار والنظريات والدفاع عنها. ونحن نخشى أن يؤول الحوار العالمي والنداء الّذي سيصدر عنه بمباركة الامم المتحدة، والّذي سيكون ملزما للجميع إلى عمليّة تجريد لدولنا وشعوبنا من مقوماتهم الأساسيّة للمنافسة في ميدان العلم والسلاح والثروة والنفوذ، وعمليّة إلغاء عن اقتضاء حقّنا العادل ومكانتنا والمناسب في حضارة نحن من أقوى من أسهم فيها بحضارته الخاصّة عبر قرون وبجهوده وثرواته البشريّة والطبيعيّة عبر عشرات السنين أيضا.

نخشى أن يؤول الحوار العالمي كما آل إليه النظام العالمي الجديد للإعلام الّذي دشّنته منظّمة التربية والعلم والثقافة في أوائل الثمانينيات بهدف إيجاد توازن إعلامي بين الدول، حفاظا على التأثيرات السّلبيّة على ثقافاتها وحضاراتها ومعتقداتها.

وإذا ذلك التدفّق كما نشهده الآن قد ازداد التدفّق من جانب واحد أكثر بأضعاف المرّات وخاصّة من جامعة أمريكا وبريطانيا.

وأذكر هنا كيف إنّي في المجلس التنفيذي للصندوق الحكومي للنظام العالمي الجديد للإعلام عندما اقترحت- بصفتي ممثّل تونس في الاجتماع- أن توظّف ضريبة تصاعديّة على الإنتاج البرامجي تناسب قوّة تدفّقه بدل الاقتصار على المعونات والمنح من خارج المنظّمة والدول الأعضاء، لم تجد الدول الغربيّة مع اليابان الّتي اضطربت للاقتراح بدا من التداول فيما بينها على حدة للخروج بعد ذلك برفض قاطع للمقترح على أساس أنّه يتعارض مع الاتفاقيّة الدوليّة الخاصّة بالضريبة.

***

ومن ناحية نظرية، فإنّه لا أحد يستطيع أن يقول إنّ فكرة الحوار أسبق من فكرة الصدام أو العكس، أو إن كانا توأمين بالولادة. ولكن من الواضح أنّ مؤدّى أحدهما والآخر يقرّر أوليتهما في الظّهر في هذه البيئة أو تلك من بيئات التعبير والكتابة.

فالصراع فلسفي سياسي، والحوار ديني دبلوماسي إذا شئنا. فالأوّل ذو طبيعة فكريّة نزاعيّة، والثاني ذو طبيعة قلبية خيريّة مسالمة.

وهذا هو كلّ الفرق بين كلّ نقاش أو جدل في علاقة الحضارات أو الديانات والثقافات بعضها ببعض، أو في علاقات مجموعات منها بمجموعات، أو علاقة واحدة منها بمجموعة أو أكثر.

والصراع يحسمه فكر واحد، وهو الّذي يقوده في الغالب وإن تعدّدت أقلامه وأطراف التعبير عنه، ويفترض من البداية عدائيّة نحو الآخر أو عدوانيّة خارج ذاته، فلا يدّخر لغيره إلاّ لغيره إلاّ القوّة والتهديد والبطش في حين، والحوار محكوم عليه من أساسه بالقيام بين أطراف متعدّدة تؤمن بحلّ مشاكلها وقضاياها مع الآخر باللجوء إلى روح المودّة والمسالمة والمسامحة والمصالحة.

وهو ما يقرّر ربّما أسبقية الصراع على الحوار، إذا قدّرنا بطبيعة الحال أنّ

الدّين والثقافة والحضارة تسعى كلّها في جوهرها إلى كفّ الشرّ بين البشر والهداية إلى الخير والعدل والتآخي. أو على الأقلّ الدّين...لانّ الحضارة بمعناها الفلسفي لدى بعض الحكماء تجري نحو التغلّب والتسنّط، ومن دواعيها المنافسة والحرب والصراع. وقد يقال إنّ الدّين من مقتضياته الحرب أحيانا لمقاومة الظّلم والكفران بتعاليمه. ويصدق هذا كذلك على الثقافة، لأنّ من معناها الممانعة والذود عن حياضها.

وربّما الفكرة الأخيرة الّتي نخرج بها من هذه المقدّمة النظريّة حول الصراع أو الحوار بين الحضارات والأديان والثقافات هي أنّ هذه المكوّنات الإنسانيّة للاجتماع البشري المتولّدة عن الحركة الغائية للأمم والشعوب والقبائل على مدى تاريخها لا تعدم إشكالا في التعامل بين بعضها والبعض. وانّه في أحسن الأحوال لا يقع بينها احتكاك فإنّ وقع فأمره لا محالة إلى صراع لا إلى حوار وتعايش سلمي كما يقال اليوم.

ARCHIVE

وكلّ صراع لا بدّ أن يحسم بالغلبة للأقوى. ولا نجد في التاريخ القديم حضارات أو ديانات أو ثقافات قائمة ومتعاصرة إلاّ وهي إمّا في تنابذ أو في تجاهل أو في ممانعة بعضها عن البعض الآخر..والمسافات بين الأقاليم والمناحات والأمزجة بين الأقوام كانت كلّها تحكم بالحياة لهذه وتلك في عصر واحد ولكن ليس في بيئة واحدة. فحيث كان صراع، فليس بسبب حضارة غازية من خارج الإقليم أو القطر أو دين فاتح أو ثقافة غالبة، ولكن بين مكوّنات صغرى، حضاريّة أو ثقافيّة أو عقيديّة، تولدها العصبيات داخل الإقليم الواحد أو القطر الواحد. ولم يقم الصراع بين الحضارات والديانات من أقاليم مختلفة أو متباعدة إلاّ في فترة لاحقة من التاريخ عندما تطوّرت وسائل تلك الحضارات أو ترامت أهداف تلك الديانات خارج آفاقها...وربّما تعاصرت هذه الصراعات أو الحروب بين الثقافات

والحضارات والديانات فيما بعد عبر الزمن تشمل الصراعات الداخلية والصراعات الخارجية..

ولذلك لم تقم ضرورة لقيام مفهوم الحوار بين الحضارات والثقافات والأديان إلاّ في العصر الأخير، حين بلغ التطوّر بهذه الحضارات المتعايشة رغما عنها والديانات والثقافات حدّا لم يعد بالامكان لأحدها والأخرى بقاء ولو في ضلّ الغلبة أو الغلب إلا في ضلّ قدر من التنازل بعضها للبعض أو الاذعان بعضها لبعض...على نحو أسمى من حرب معلنة بينها أو مضمرة في شكل استعداء متصل أو خرق دائم.

فالجديد حينئذ ليس فكرة الصراع ولكن فكرة الحوار. وحدها ذات في حدّ ذاتها، وتزحمه عن روح العصر وضيعة العيش أو التعايش فيه. غير أنّ فكرة الصراع لم تمت لتحلّ محلّها فكرة الحوار، بل بالعكس تجدّدت هذه الفكرة في صيغة فلسفة ومفهوم من مقوّمات الحضارة الحديثة في أذهان بعض القائلين بها. ومن هنا الضرورة تشكّلها في مقابل دعاة الحوار بين الحضارات، إمّا اجنبية عن حضارتهم المختلفة وإن اختلفت تباينت أشياؤها في المطلق أو في الواقع، وعمّا خالفها بين حضارتهم الخاصّة بمقاومة حضر مختلف أو قاتم، يسمّى تارة التخلّف وطورا الإرهاب أو نحو ذلك من الأسماء.

فلفكرة الصراع هي اليوم مقولة فلسفيّة حلّ أزمة الحضارة الحديثة الّتي هي كونيّة رغم صفتها الأوروبيّة أو الغربيّة الغالبة. والمقولة المقابلة لها ضمنا هي فكرة الحوار للالتقاء على قدر من التعاون والاحترام والتعايش بين الحضارة الكبرى وبين تلك الحضارات الوسطى الّتي تمثّلها تلك الثقافات والديانات، اعتبارا بكون الحضارة الحديثة غير ذات لون ديني أو ثقافي منزه للجميع.

إذ أنّها لانكبّة إنسانيّة شاملة. وهذا هو المشكل في الحقيقة بين أطراف الحوار

لأنّ الخصّيات الدينيّة والقوميّة والخصوصيات الثقافيّة الّتي تتوارثها أمم الأرض وشعوبها، تلك الّتي تخضع اليوم هذه الحضارة الكونيّة الغالبة ذات الصّفة غير الدينيّة المعلنة والصّفة الإنسانيّة المتحدية للألوان والألسنة والحدود، لا تجد لنفسها الحرّية للتخلّص من طبيعتها المنقوعة على نفسها، أو بالعكس من طبيعتها الإنتشاريّة عبر حدودها الكونية والمكانيّة والزّمانيّة.

وعليه فهذا الحوار إمّا أنّه تكتيكي -كما يقال- أو استراتيجي تتّخذه الحضارة الغالبة اليوم في أشخاص بعض مفكريها وقادة الرّأي فيها والإعلام، وحتّى بعض دولها ومؤسّساتها ومنظّماتها وحكّامها، أو أنّه حوار عقيم أي محكوم عليه بالعقم سلفا لأنّه ليس من طبيعة الحضارات عقد حوار بينها ولا تشريع له لغرض الخرمة تجاه بعضها البعض، وإنّما دأبها كما في السّابق التنافس والغلب.

ولكي، والحضارة الحديثة عرفت في أوج قوّتها حربين عالميتين من أجل السيطرة لبعض أقطارها أو دولها على بعض، راك أن لا أحد في خيالها في المستقبل من توقّي خوض نزاعات مميتة فيما بينها، حتمية انفجارها جميعا. ورأت بدل ذلك تركيز طاقاتها العدوانية -إذا صحّ التعبير- باتّجاه عدوّ خارجي مشترك الّذي كان لا بدّ أن تبحث عنه في شخص حضارات إقليميّة أو ديانات أو ثقافات تحمل تهديدا صريحا أو ضمنيا لها.

فغاية كلّ حضارة هو الانتشار والغلبة وليس من طبيعة أيّة حضارة إفساح المجال لغيرها مهما تكن حالة الوهن الّذي تعاني منه.

وربّما رأت الدول الأوروبيّة والغربيّة عامّة وهي حاملة لواء الحضارة الحديثة أنّ الحرب ما دامت قد استبعدتها من ساحاتها بنسبة كبرى فلا بأس من إدارتها في الدول المقابلة لها، فيما بينها. وهي بذلك إنّما تحقّق هدفين: إضعاف تلك الدول في وجه هيمنتها، وضمان تفوّقها هي نفسها في الحرب والتسليح والعدّة والعتاد عن

طريق تدخّلها الدائم في نزاعات تلك الدول..وتغذيتها بالخبرة والسلاح.

وأكثر هذه الدول الّتي نجد نفسها اليوم في حروب على الحدود مع جيرانها من نفس اللّون والعرق والدّين أحيانا والقوميّة، نجدها في الجانب الآخر مدعومة من طرف الغرب نفسه الّذي لا ينفكّ يسلّحها لمحاربة بعضها البعض، مدعوّة إلى الحوار بينه وبينها التأمين سلامة لكليهما وعدم العدوان من أحدهما على الآخر.

أي إنّك لا تجد الحوار مفودا بين دولة ودولة من داخل حضارة واحدة مستضعفة أو دويلات من ثقافة واحدة مستضعفة أو ديانة واحدة مستضعفة لحلّ مشاكلهما المزمنة أو فتح آفاق لمستقبلهما وإنّما نجد الحروب..وفي أفضل الأحوال حالات ترصّد وتوتّر دائم.

ونجد بالمقابل حوارا مشرع الأبواب بين الدول الغربية والدول العربيّة والإسلاميّة مثلا من ناحية ثانية. كأنّما الحوار من هذه الناحية حالة استعاضة عن حرب أو تأجيلا لحرب ولكنّها بنتائجها في أهمّيّة الحرب أو تكاد.

وتأتي العولمة لتسبغ على الحوار مشروعيّة أقوى من حيث نتائجه المباشرة على اقتصاديات الدول وسياساتها. وربّما تقول : إنّ العولمة هي الّتي تجدو ركب الحوار أو تقول إنّ الحوار هو الّذي يجدو ركب العولمة ولا تجد من يناقضك في قوليْك. وربّما اعتبر الإنفاق من أجل الحوار من طرف الدول المتقدّمة نوعا من الإنفاق على السلاح، على تقدير أهمّيّته من حيث التقليل من فرص الحرب مع الآخر أو أيّ نوع المقاومة الّتي يبديها للتصدّي لمخطّطات الآخر التوسّعيّة اقتصاديّا وسياسيا. فإذا كنت استطعت أن تستقطب حلّ الطاقات الفكريّة والثقافيّة والدّينيّ والّتي هي القادرة في الغالب على إنتاج مفاهيم الحرب والمقاومة والنضال في بوتقة موائد الحوار وأقلام الحوار وندوات الحوار والزيارات والمبادلات الحواريّة كلّها...فقد استطعت أن تشلّ كافة طاقات الأمّة على إنتاج بدائل الحوار وهو الصراع والحرب

والمنازعة والمناعة وما إلى ذلك مما يهدّد مصالح الغرب وهيمنته بهذه الحضارة التي يأبى إلاّ أن يكون مقودها بيده وحده.

فلنأت إلى مفهوم الحوار في ذاته ومفهوم الحضارة الثقافيّة ومفهوم الدّين ومفهوم العولمة. لاتّصال هذه المفاهيم جميعها بما نناقشه هنا أو لخلل دوره وأثره في صياغة مستقبل العلاقات بين الأمم أو الكيانات البشريّة الجديدة الّتي ستتشكّل غدا.

يعرف الحوار بضدّه أي نجنّب الصراع. لأنّ الصراع هو الاعرف! ولذلك تكون الغاية من الحوار هي إمّا تأجيل الصراع وإمّا في أحسن الأحوال نبذه كوسيلة لحلّ المشاكل المستعصية بين الدول والشعوب..ولكن لا أحد يجب أن يسأل عن سبب قيام حوار بي أطراف غير متكافئة في القوّة أو الهيمنة أو النفوذ. لأنّ التقدير لدى كلّ طرف ربّما هو استغلال ضعفه أو قوّته حسب الحالة لتفادي أضرار متوقّعة. وفي هذه الحالة لا يخلو الحوار من خدعة سياسيّة إن لم نقل خدعة حرب.

وحيث إنّ شرط الحوار هو الدخول إليه دون مسلّمات سابقة ومباشرته بكلّ حسن نيّة وثقة متبادلة. وخصوصا الاستعداد لاتّخاذه الوسيلة الوحيدة لحلّ المشكلات القائمة ووقف الصراعات القائمة. فأوّل ما يتطلّبه هذا الاستعداد بين المتحاورين التخلّي عن العنف اللّفظي مقدّمة لإدانة العنف الخارجي الّذي تقرع أجراسه خارج موائد الحوار..

فالحوار على هذا الأساس منتج من منتجات الدول الكبرى لحلّ النزاعات في العالم بأخفّ وسيلتين لديها كلفة، اعتبارا يكون الوسيلة القصوى منهما تكلّ نتائجها لم تعد مأمونة العواقب على اقتصادياتها في عالم متعولم أكثر فأكثر.

والحوار محبّب للنفوس عامّة مثله مثل بقيّة المنتجات النظريّة الّتي ولدتها هذه

الدول في زحفها الاستعماري الماضي طوال قرون. والتي لم تكشف الشعوب عن جوهرها أو عن نتائجها السلبية بالنسبة لثرواتها البشرية والمادية إلا بعد عقود من السنين. وجاءت من أجل مقاومة الاستعمار الذي كان وراء تلك النظريات المضمرة في تآخي والعدالة والمساواة أشدّ المعارك. وأردفت في السنوات الأخيرة إلى منظومة حقوق الإنسان والحريات العامّة وحقّ تقرير المصير وحماية المرأة والطفل وأسسّ منظومة أخرى عدوية القانون الدولي على القوانين الداخليّة.

وأخيرا أعطت لنفسها مهمّة عبر المنظّمة الأمميّة التي تحظى فيها حقّ النقض مهمة العشر سنوات لإعلان الإعلان العالمي للحوار ونبذ العنف والإرهاب.

ولا بدّ هذا كله من ثقافة ومن آليات لاستصدار هذا الإعلان أو هذه الاتحة الملزمة لجميع الشعوب والدول دون حاجة لتوقيع أو الموافقة عليها من جميع الدول.

وليس من باب الصدفة أن تقرّر المنظّمة الأمميّة إنشاء المركز الدولي للحوار الحضارات في إيران، الجمهورية الإسلامية، والمتهم الرئيسي بالتعصّب الديني والإرهاب في العالم من طرف الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى مشارف أكبر دولتين متهمتين كذلك من طرف الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموما باحتضان الإرهاب وإيوائه، وهما العراق وسوريا. وفي منطقة يصرّ مسئولوها ومسيحيّوها عموما على المقاومة حتّى الرمق الأخير من أجل دحر إسرائيل بالكامل وتحرير فلسطين وعاصمتها القدس الشريفة. وأن يعيّن الأمين العام هذه المنظّمة على رأس اللجنة متابعة الحوار شخصيّة أممية محنّكة مثله، هو الدبلوماسي الإيطالي السيّد **جيان دومنكو بيكو**، الذي اقترح في أحد مقاماته بندوات الحوار التي عقدت: "أن نوحّد، بمناسبة هذا الحوار بين الحضارات، قوانا ضدّ العدوّ الحقيقي الوحيد الماثل أمامنا في القرن الحادي والعشرين. ذلك العدوّ ليس دولة ولا دين ولا ثقافة. بل هو في الواقع التعصّب" ويضيف: "إنّ التاريخ لا يقتل والأديان لا تدمّر المباني

2003 عدد 136 ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والمؤسّسات لا تغتصب. الأفراد وحدهم الّذين يفعلون ذلك وبينما نحن نتكلّم هنا يوجد من لا يزالون يدّعون أنّ ما يبدونه من كراهية يستمدّ جذوره من التاريخ أو الدّين أو الحضارة أو الثقافة. بيد أنّ الأمر ليس كذلك. فلا أفراد وحدهم هم القادرون على الكره والأفراد وحدهم هم القادرون على الحوار..."

فمنطق هذا المسؤول السامي واضح ولا يحتاج إلى تعليق. بيد أنّنا لا نريد في الاستغراب منه، لأنّه يفصل بين الأديان في ذاتها وبين المؤمنين بها وبين التاريخ في ذاته وبين حملة هذا التاريخ أو الثقافة أو الحضارة...والحال أنّه لا يوجد دين بدون متديّنين أو حضارة بدون أهلها. وإذا كانت الأمم المتّحدة تسعى لوضع مدوّنة لهذا الحوار فهذا الحوار سيكون بمثابة استنساخ جديد إذا صحّ التعبير للحضارات والثقافات والديانات في مسعًى جديد هو القاعدة المشتركة الّتي سوف لا يكون بإمكان فرد في العالم في المستقبل إذا حُقّقت على المجتمعات المعاصرة أن يخالف عليها.

إذن القضيّة هي قضيّة تربية وتثقيف لأجيال عدّة حتّى تغرس في أذهان البشريّة في المستقبل لوحة هذا الحوار المحفوظ في الأمم المتّحدة والّتي حدّد بعضهم بإحدى ندوات الحوار بعض ملامحها فيما يلي:

1-الدّستور وحقّ المواطنة
2-القانون والإجراءات القانونيّة
3-الدّين والوضع الاجتماعي
4-السيادة والحدود
5-التعليم ونشر المعلومات

6-النظام الاقتصادي

7-الرّعاية الاجتماعيّة

8-الطفولة والشيخوخة

9-مركز المرأة

10-التراث البيئي

ومن هنا أهميّة الحوار الثقافي بين كلّ أنواع الحوارات الأخرى، وخاصّة السياسيّة والاقتصاديّة لأنّه بابها ومفتاحها. ولا يزال موضوعه مطروحا وإمكانياته رغم التحفّظات المبدئيّة واعدة لأنّه لا بديل عنه، إذا راعينا صبغة الحضارة الّتي نعيشها، والّتي هي كونيّة بكلّ معاني الكون، ومهدّدة بالدمار بسبب امتلاك بعض دولها لأسلحة الدمار الشّامل.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

# ثقافة الحوار وحوار الثقافات

## نحن والآخر

## قراءة بين الفكر الثقافي والفكر السياسي

عثمان بن طالب

بدون مبالغة، اعتبر شخصيًا أنّ هذه النّدوة تمثّل نقطة بارزة في الحوار الوطني في هذا الظّرف بالذّات لأهمّيّة الموضوع الّذي تطرحه للنّقاش.

هناك إطار زمني متميّز ببعديه الوطني والدّولي :

**البعد الوطني:** انتهاء الاستشارة الوطنيّة "تونس في عيون مثقّفيها" في سياق الاستعداد للعيد الوطني للثّقافة هناك إرادة سياسيّة واضحة تؤكّد على أمرين في الشّأن الثّقافي : الحوار والاستشراف.

**البعد الدّولي :** زلزال يهزّ العالم بين الإرهاب والحرب وتجلّي حقائق جديدة تصبّ كلّها في إشكاليّة الحوار والاستشراف ومراجعة المنظومة الهشّة لمفاهيم التوازن والسّلم والأمن، على حلفية الهيمنة الأمريكيّة الإسرائيليّة على الشّعوب العربيّة. واختيار إشكاليّة الحوار بين المساءلة والاستشراف هو اختيار موفّق إلى أبعد الحدود، لا فقط لأنّ الحدث يدخل ضمن الرؤية الاجتهاديّة بما هي تكريس للإصلاح والدّيمقراطيّة الرّشيدة لأنّها مجال للتّعبير عن الخصوصيّة ودعم لها كمنبع من منابع الهويّة والتميّز، بل كذلك لأنّ بالأساس منظومة تتأسّس على جوهر العلاقة بين الذّات والمساءلة والاستشراف، وهي جدليّة الهويّة والغير والتغيير في صلب المشروع السياسي في فكر الرّئيس بن علي لتونس المستقبل..

كلّ الأوساط الفكريّة والسياسيّة تتسابق اليوم للحديث عن "حوار الحضارات" في مجال الثّقافة وفي مقدّمتها "اليونسكو" إلى تطوير أوضاعها وأدواتها وتعزيز دورها هياكل جديدة من قبيل " المركز المتوسّطي للحوار بين الثقافات" كأنموذج إقليمي لترسيخ الحوار الثقافي والحضاري بين الشعوب" وتأكيدًا للرّهان المتوسّطي في الرّؤية التونسيّة للتحوّلات العالميّة. كما أنّه، في خطابه بتاريخ 2/26/ 1997. دعا أمام المشاركين في ندوة علماء الاجتماع العرب إلى "تنشيط الحوار ودفعه بيننا نحن أبناء البيت الواحد واللّغة الواحدة والمصير المشترك" وهو بذلك يحمّل المثقّفين العرب مسؤوليّة الحفاظ على كيانهم و"استقلالهم" الثقافي مع الدّخول في جنة الثقافات الكونيّة بأكبر حظوظ النجاح والامتياز.

ثمّ جاءت مبادرة الرّئيس بإحداث "كرسي بن علي لحوار الحضارات" بالجامعة التونسيّة.

هذه المداخلة تندرج ضمن فرع فكري من المساءلة المنهجيّة القيمة الّتي حدّدها الورقة العلميّة لهذه النّدوة. هذا الفرع يتعلّق بثنائيّة الخصوصيّة العالميّة (والكونيّة) في صياغة إشكاليّة التراث. التراث بما هو هويّة جماعيّة ومخزون حضاري للشعوب نجابه به اليوم واقع العولمة وانعكاسات الفضاء المفتوح وافرازات التعولم الاقتصادي وتنميط أساليب العيش والفكر وإعادة تشكيل العلاقات الدوليّة.

المساءلة الّتي نحن بصددها لها إطار مفهومي محدّد : الأنا والآخر الغيريّة (l'altérité) هي مفهوم جديد في فلسفة التنوّع والاختلاف. وقد يساعدنا على مقاربة لغة المساءلة والاستشراف لآليات الوعي بموقعنا في خضم التحوّلات الكونيّة الرّاهنة. يبدو أنّ الأحداث الأخيرة الّتي شهدها العالم تعطي لهذا المفهوم حضورا قويًا في الجدل الفكري والخطاب السياسي للسنوات القادمة.

هناك من يتحدّث عن "صراع الحضارات"، هناك سياسون يعلنون مقولة "التفوّق

الحضاري" وهناك آخرون يكرّسون سياسة التفوّق الشامل من منطلق مقولة "نهاية التاريخ" لصاحبها نموذجهم الاستقصابي...(برلسكوني-بوش)

لن أخوض في التداعيات السياسيّة أو في الخلفيّة الفلسفيّة لإشكاليّة الغيريّة ولكنّني أنطلق من فكرة أساسيّة : الأنا والآخر ثنائيّة اختلافيّة صداميّة بالضّرورة. وجدليّة ائتلافيّة حواريّة بالقدرة. وجوهر القدرة هنا هو الثّقافة : ثقافة الحوار من أجل حوار الثقافات.

والحوار ليس فقط الحوار مع الآخر، هو قبل كلّ شيء حوار مع الذّات، بما هي تاريخ ولنا في تاريخ بلادنا دروس بارزة العلامات لفهم الغيريّة:

درس حنّبعل في الفضاء المفتوح الّذي فهم أنّ أمن تونس يبدأ من خارج تونس.

ودرس ابن خلدون في العصبية الوطنيّة، الّذي بيّن أنّ الأمم تموت بتلاشي هويّتها.

وزمان المسائلة اليوم هو بالضبط زمان الأمن وزمان الهويّة.

في هذا الإطار تتزّل إضافة أحمد ابن أبي الضياف بمدوّنته الإصلاحيّة التونسيّة في مستوى الفكر الإصلاحي والرؤية الحديثة لمؤسسات والمدينة.

كما أنّه من المفيد أن نذكر باعتبارنا عربا مسلمين. في سياق البحث عن تعديل العلاقة مع الآخر لصالحنا، أنّ نهضة الحضارة الغربيّة نهلت كثيرا من تراثنا. وقد شكّل المنهج العقلي **الرشدي** حلقة وصل في الحوار الدّيني والثقافي والحضاري بين مختلف الشعوب والأمم. فابن رشد الّذي نتبنّى اليوم إرثه التنويري على الصعيد الفكري، وضع ينابيع معرفيّة موسوعيّة وأسس لغة توفيقيّة مشتركة بين كتاب الدّين وكتاب الكون، بين مكوّنات فكر اليونان البرهاني وعمق معاني النصّ القرآني، بين الشريعة الحكم...فالتراث الرشدي يعبّر عن عالميّة المعرفة الّتي هي سمة بارزة في الاجتهاد العقلي..وإحالتنا على هذا الرّصيد الإنساني هو في الواقع إشارة إلى ما أراده ديكارت العرب من نظام عالمي ثقافي يقوم على التسامح والحوار بدل

التصادم والدمار في علامة ابن رشد يضاف رهان ثالث إلى رهان الأمن ورهان الهويّة، هو رهان المعرفة بشرطيها : العقل والحريّة.

هذه الإشارات التاريخيّة قد نستدلّ بها على قراءتنا المخصوصة في تونس للتراث باعتباره رصيدا محدّدا للذّات وليس ميلا لها، وبالتّالي لا نفصل التراث عن حركة التاريخ بكلّ حلقاته، لهذا الفهم وبه فقط نفتح خطاب المساءلة على منهجيّة الاستشراف. فالهويّة هي سؤال المستقبل "كيف ستكون". والسؤال مشروط بعلاقتنا بالآخر. لسنا أمام إشكاليّة هويّة بقدر ما نحن أمام إشكاليّة صيرورة في سياق تحوّلات متسارعة لا نتحكّم فيها بحكم سياق جديد يتّسم بالتناقض بين بعدين : بعد شمولي يكرّس الهوّة بين ثقافة الغالب وثقافة المغلوب وبالتّالي يحمل مضامين المسخ والابتلاع والصدام، وبعد ارتدادي انفعالي حمائي لا تاريخي يجعل من اغوامش نظاما موازيا لشموليّة المركز لا يقلّ خطورة على توازن الغيريّة وتطوّرها السلمي لأنّه مشحون بطاقة هائلة من العنف والإرهاب والانغلاق.

إنّ طرح هذه الأسئلة كلّها يحيلنا بالضرورة إلى مرجعيّة التحوّلات العميقة الّتي يشهدها العالم منذ سقوط حائط برلين وتبلور فكرة النّظام العالمي الجديد. نشأت مصطلحات **"التقاء الشّامل"** و**"التنوّع الخلاّق"** في وثائق الأمم المتّحدة على أساس دخول الإنسانيّة في مرحلة جديدة تعدّ لثقافة السّلم كبديل لتوازن الرّعب، ولحوار الثقافات كنمط جديد لعلاقات الدوليّة تغذيه كونيّة القيم المشتركة.

ولكن تسارع التحوّلات الدوليّة منذ بداية التسعينات، وخاصّة بروز خارطة جديدة على أساس التكتّلات الإقليميّة المصلحيّة من ناحية واشتعال النّيران الموقوتة للقوميات من ناحية، يطرح علينا مهمّة إعادة التفكير في حقيقة توجّهات هذه المفاهيم الأمميّة إذا كان التنوّع الثقافي وحوار الحضارات يقود التوجّه الاستراتيجي للقرية الكونيّة، فإنّ رهانات هذا الحوار تتأرجح اليوم بين واقع الهيمنة والعوائق من

ناحية والمثاليّة والطموح من ناحية أخرى. هناك أسئلة تمهيديّة لا بدّ من طرحها:

-أيّ معنى حقيقي للثقافة وللتعدّد الثقافي في عالم يعيش على نسق عولمة القيم المرجعيّة وزوال الحدود بفعل موازين القوّة المفروضة بالتطوّر التكنولوجي الهائل غير المتكافئ؟

-هل استطاعت مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة أن تندمج فعلا في منطق القيم الثقافيّة الحداثيّة الضروريّة في منطلق الإرادة الحرّة واختيار المنهج الديمقراطي باعتباره الفضاء العمومي الوحيد اليوم الضامن للتسامح والحريّة والإبداع ولمصالحة الهويّة الجماعيّة مع التراث كقيم مرجعيّة ثابتة ومع شروط ثقافة الحوار مع الآخر بالأخذ والعطاء؟

-هل كرّسنا فعلا، في خطابنا وسلوكنا ومؤسّساتنا، شروط الحوار الثقافي، أي ثقافة الحوار : فكر النسبيّة والنّقد الذّاتي وعدم الانزواء في بوتقة الفكر السلفي واحتكار الحقيقة.

ARCHIVE

هذه الأسئلة يجب أن تستحضرها لإدراك تشعّب الأبعاد المطروحة بأفق فكري يتجاوز عقليّة "البراءة من دم يعقوب" والخطاب النّظري المثالي.

المسألة تتعلّق بالمصير المشترك للإنسانيّة أمام خيارات أصبحت واضحة فالحوار الحضاري لم يعد اليوم مطلبا ثقافيا فقط باعتباره مضامين رمزيّة لتكريس إرادة جوهريّة للكائن البشري للتوحّد في جوهره كنموذج عقلاني للكون، رغم المسافات والفوارق والحدود. هذا الحوار أصبح ضرورة استراتيجيّة في منظومة الفكر السياسي للبحث عن مقوّمات النّظام العالمي البديل لواقع العولمة بما هي مرحلة متقدّمة للهيمنة (الإمبرياليّة) الرّأسماليّة (تنميط استهلاكي، توسيع لمساحة الفقر، وانشطار للعالم بين قوى كبيرة و"ثعابين صغيرة").

ما هي الثقافة الّتي نتحدّث عنها؟

هناك أكثر من مائة تعريف حسب علماء الاجتماع تحدّدات مختلفة : تاريخيّة، نفسيّة، أنتروبولوجيّة، وارثاتيّة إلخ..هذا المفهوم تصوّر تاريخيّا حسب تصوّر البشريّة إلى أن أصبح اليوم موازيا للحضارة ومختلف المراحل الّتي مرّت بها الحضارات الإنسانيّة عبر التاريخ.

منذ القرن الثّامن عشر الأوروبي، اقترن مفهوم الثقافة بامتلاك المعارف والقدرة على استعمالها بالعقل قصد الإبداع واستكشاف مختلف ميادين المعرفة. ولكن جوهر الثقافة ليس المعرفة بحدّ ذاتها، بل القدرة الدّائمة للعقل على الفهم، والمساءلة والحوار والخلق والاستشراف.

هذا التعريف الشمولي أوالكوني للثّقافة يخضع للنّسبية التاريخيّة والجغرافيّة حسب خصوصيّة كلّ مجتمع ونمط عيشه ومجموع القيم الّتي تؤسّس نظام معتقداته وتصوّراته الأخلاقيّة والجماليّة ورؤيته للكون.

هذا المنهج النّسبي يمكن أن نعطي للحوار الثقافي بعدا يتجاوز المحيط الضيّق للمعارف التقنيّة والعلميّة. هناك إذن بالضرورة **ثقافات**، والاختلاف بينها ليس اختلافا تراتبيا، ولكنّه اختلاف تفاعلي على أساس الانفتاح والالتقاء في إطار الحضارة الإنسانيّة.

هذا التفاعل هو تنوّع ضيعي وتكامل بين الخصوصي والكوني، بين المحلّي والقومي وهذا هو المعنى الجوهري لمفهوم "الحوار" الّذي جنّبنا مفاهيم حضريّة مثل "المثاقفة" بما تعنيه من نزعة لهيمنة وابتلاع قيم أخويّة باسم التصوّر والاندماج. **الشرط الأساسي للحوار هو إذن ثقافة الاختلاف.**

لو تأمّلنا في تاريخ الفضاء المتوسّطي الّذي يربط ويفصل بين عالمنا والعالم الأوروبي لرأينا أنّه تاريخ التنوّع الحضاري والتبادل الثقافي في كلّ ميادين الإبداع والمعرفة. هذا الأزرق، مهد الحضارات، كان رمزا للمدّ والجزر الفكري والفنّي،

كان قناة تواصل للتحارب وفضاء مفتوحا بين الضفّتين، رغم الصراعات واختلاف المصالح بين شعوبه ودوله. لم تشكّل تلك الصراعات حائطا للتبادل ولرغبة معرفة الآخر بل ساعدته على نسج قيم مشتركة تأسّست عليها القيم الإنسانيّة السّائدة.

في هذا الفضاء العربي الأوروبي، كان الفكر على مرّ العصور ارتحالا للمذاهب والأفكار والفلسفات في الاتّجاهين، دون رغبة في نفي الآخر أو ضمن ثقافته هذا الانصهار الثقافي المتوسّطي قاد الحضارة الإنسانيّة وحدّد التوجّهات الكبرى لتفكر الإنساني، سواء كان المنبع روما أو الاسكندريّة، قرطبة أو القيروان، وسواء كان الفكر فكر ابن رشد أو ابن خلدون أو فلاسفة الأنوار.

احتلّت تونس في هذا السياق الحضاري موقعا استراتيجيا باعتبارها ملتقى الحضارات ونقطة الوصل بين أوربا وإفريقيا، بين الشّرق والغرب، واندمجت كلّ هذه الحضارات في بنيتها الثقافيّة العميقة على أساس الحوار بين مكوّناتها منذ الإرث القرطاجي.

ARCHIVE

من الطّبيعي أن تحمل بلادنا اليوم رؤية استشرافيّة مخصوصة لقيمة الحوار الثقافي وأن تكون سبّاقة لطرح هذه الإشكاليّة، من منطلق وعي سياسي عميق بتداعيات نهاية الحرب الباردة وتوجّهات الموازين الدوليّة الجديدة.

هذا الانفتاح على ثقافة الحوار كمقدّمة ضروريّة لحوار الثقافات يتطلّب الاعتراف بالاختلاف واحترام القيم الّتي تؤسّس هذا الاختلاف على روح التنوّع والتسامح.

هذا التوجّه الوطني، الّذي نريده توجّها عربيا إسلاميا في اتّجاه المساهمة في صياغة المساءلة والاستشراف لتحدّيات العالم المقبل، هو قبل كلّ شيء مسؤوليّة المثقّف.

المثقّف التونسي والعربي هو اليوم أمام مسؤوليّة تاريخيّة:مهمّة الفهم الموضوعي هو والنّقد لعلاقتنا بالآخر مع تأكيد تواصله الإيجابي مع انتمائه التراثي من منطلق

تعريف جديد للهويّة : الهويّة هي سؤال المستقبل، وليست سؤال الماضي.

لنا تراث متميّز بالحوار. تراثنا هو تراث هويّة منفتحة بالحوار على المستقبل ولكن الحوار مع من؟ ليس مع من ينفي الحوار، أي ينفي الآخر، وليس مع من يعلن نهاية التاريخ، لملإ الفراغ الّذي تركته الإيديولوجيا بإيديولوجيا الفكر الواحد والاستقطاب المدمّر لمكوّنات الاختلاف.

من حقّنا أن نتساءل عن أخلاقيّة الآخر عندما يستعمل المكاييل المختلفة في العلاقات الدوليّة أو يلغي إرادتنا وخصوصيتنا تحت غطاء القيم الحقوقيّة أو الديمقراطيّة هذه مؤشّرات الفكر الواحد، الكليانيّة الجديدة للغرب التحرري المنتصر وأطروحاته الديمقراطيّة. ألا تشكّل هذه التحوّلات بعدا جديدا للهيمنة الثقافيّة؟ من الواضح أنّ اقتسام الأسواق والتوسّع الاقتصادي يخفي علاقات هيمنة جديدة أصبح الصراع فيها صراعا ثقافيا بالأساس فالنموذج الغربي الليبرالي يحمل قيمه الفكريّة وتصوّره للعلاقات الاجتماعيّة ولتنظيم الفضاء العمومي.

هذه القيم ليست بالضرورة وصفات جاهزة لمعالجة أوضاع الشعوب الأخرى هذا المنطق السّائد في الفكر الغربي وتجسّداته السياسيّة ينشأ من عدم اعتراف بحقّ الاختلاف اختلاف الآخر بثقافته ونظام حياته، وهذا تناقض أساسي في صلب الحداثة عمّقته العولمة وجعلت منه بؤرة صراع وعنف وتهميش. فالحداثة الفلسفيّة الغربيّة تقرّ من ناحية بأنّ الإنسان هو جوهر ثقافي تحته التاريخ المشترك، وهي تستعيد بذلك بعدها العقلاني الّذي حاصرته التكنوقراطيّة الليراليّة، ولكنّها لا تكاد تخرج من ناحية أخرى من دائرة المركزيّة الاستقطابيّة الأوروأمريكيّة، فكأنّ سقوط جدار برلين تزامن مع بناء جدار آخر بين الشمال والجنوب.

هذه العقلانيّة المؤنسنة بفعل فكر ما بعد الحداثة تجد صعوبة في الاقرار بحقّ الاختلاف الّذي هو حقّ من حقوق الإنسان. لانّ هذا الحقّ هو شرط للحوار

والاندماج الحرّ في منظومة العالميّة. ونحن نعي أيضا أنّ هذا الحقّ، الّذي نؤسّس مضامينه بتراثنا وهويتنا وحريّة قرارنا، لا يجب أن يكون ذريعة الانفصال عن الآخر وعن حيويّة الثقافة المعاصرة بمحمولاتها المدنيّة والديمقراطيّة والعقلانيّة. فالفكر الأصولي مارس ولا زال، هذا الانفصال باسم الاختلاف، وهو طريق انتحاري يشرّع للعنف والتخلّف لأنّه فكر لا تاريخي.

إنّ الخارطة الثقافيّة للعالم تعكس الخارطة السياسيّة بتوجّهات خطيرة لتنميط الإنتاج الثقافي بكلّ مكوّناته وأبعاده. هذا التوجّه بدأ يولّد ردود فعل سلبيّة تتّسم بالصدام وتولّد أزمات انعكست على توازن الأفراد والشعوب معا.

وليس أقلّها وتولّد أزمات انعكست على توازن الأفراد والشعوب معا.

وليس أقلّها خطرا، التطرّف الديني أو تنامي الفقر في العالم بنسق مخيف.

ولو تساءلنا عن أسباب هذه التوجّهات واخترام العلاقات بين أقطاب الحوار، لأدركنا أنّ هناك سببان رئيسيان:

ARCHIVE

**-الأوّل سياسي منذ انهيار النظام الشيوعي:** لقد توجّه العالم، منذ ذلك التاريخ إلى بناء نظام دولي بآليات الحوار السياسي والتبادل الاقتصادي دون الاهتمام بالحوار الثقافي كبعد استراتيجي لمنظومة **"الشرعيّة الدوليّة الجديدة"** وما بشّرت به من تضامن وسلم وعدل.

لقد فشلت هذه الاستراتيجيّة وتبيّن أنّ الغرب لا يمكن أن يقيمنا من خلال مصالحه التجاريّة ومعاييره السياسيّة ويخاطبنا في نفس الوقت بلغة الاختلاف والتنوّع، في هذه الازدواجيّة هناك نفي لشروط الحوار المتكافئ، ونفي للتعدّدية الثقافيّة باعتبارها حقّ من حقوق الشعوب يجب حمايته وتنميته لأنّه مرتبط بهويّة هذه الشعوب واختيارها الحرّ لمشروعها الاجتماعي السياسي وقيمها المرجعيّة. كيف ندافع عن هذا الحقّ في ظلّ ضغوطات المصالح السياسيّة والتجاريّة الّتي

تتحكّم اليوم في سوق الصناعات الثقافيّة والنّظام الإعلامي الّذي تحتكره مراكز قوى عالميّة في مستوى الإنتاج والتوزيع.

-**السبب الثاني** يتعلّق بالإنتاج السمعي البصري، لقد تحوّل الصراع اليوم من المجال الإيديولوجي إلى المجال التكنولوجي. ممّا يدعونا إلى الاستعداد إلى انعكاسات الثقافة الأنصاليّة على توازن الحوار ومضامينه. لقد بلغت قيمة توسّع شبكة الاتّصالات السمعيّة البصريّة لسنة ألفين 3500 مليار دولار. وتضاعف قطاع الصناعات والخدمات المرتبطة بهذه الشبكة خمس مرّات من سنة 1981 إلى سنة 1991 (أي ارتفاع من 200 مليار دولار إلى ألف مليار دولار).

ممّا يبيّن أهميّة التحوّلات الضاغطة على الثقافة التقليديّة.

وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات حجم المبادلات في الميدان السمعي البصري لسنة 1972 كما حدّدته اتّفاقيات التجارة الدوليّة (الغاط) بمبلغ 290 مليار دولار، يتوضّح لنا الموقع الحقيقي للبلدان الموجودة خارج مركز الإنتاج والتحكّم في هذا القطاع الحيوي، وعدم قدرتها المتنامية على الحفاظ على مقوّمات تراثها. وقد استمعنا للأصوات المرتفعة في أوروبا والمنادية بـــ" الاستثناء الثقافي" وصيحة الفزع أمام اختلاف التوازن بين أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكيّة. إذ قدّر هذا الاختلاف لصالح الولايات المتّحدة من 1 إلى 10 (أي أنّ أمريكا تنتج وتصدّر عشرة مرّات أكثر من أوروبا، وما يقارب 88 في المائة من المنتوج السّمعي البصري العالمي...

يتطوّر هذا الاختلاف العالمي لصالح القطب الغربي عامّة في الوقت نفسه الّذي يقع تسويق خطاب الشراكة والحوار وحوار الحضارات ولكن واقع تشكيل العلاقات الثقافيّة محكوم بمنطق السوق الاستهلاكيّة حسب موازين القوّة التكنولوجيّة والنفوذ الاقتصاديّ.

هذه الأسباب مجتمعة تبتعد بنا عن التمثّل المثالي لعلاقة الأنا بالآخر إلى مقاربة واقعيّة تتحكّم فيها طبيعة السياسة الوطنيّة لفهم واقع العولمة والاستجابة لتحدّياتها. نحن نقول في بلادنا أنّ العولمة هي مجموعة من الفرص ورفع هذه التحدّيات بفضل الرؤيا الاستشرافيّة والتمشّي العقلاني لفلسفة التغيير.

ويتبيّن الآن أنّ أكبر تحدّي هو التحدّ الثقافي المرتبط بإخراج لقيمة حضاريّة للتوازنات الداخليّة (الفضاء المدني) والتوازنات الخارجيّة.

في إطار هذه المقاربة الوضعيّة، أنا لا أفصل الثقافة عن التغيير. ولا أفصل الثقافة والتغيير عن الحوار. المشروع التونسي يتأسّس على هذه الجدليّة التاريخيّة الّتي تمثّل إجابة معرفيّة لمساءلة الأنا والآخر واستجابة سياسيّة لتحدّيات الجاهة الحضاريّة الّتي أفرزتها العولمة.

هذه المقاربة مرجعيّة إجرائيّة لمفهوم الثقافة نفسها : نحن نقول أنّ الثقافة ليست صندوقا عجائبيّا سنورّده من وراء البحر، ليست لنا عقدة الانبهار بالآخر ولا نرى ذاتنا في صورته. وليست الثقافة أيضا ثروة معتقة تركها لنا أجدادنا وعلينا أن نخرجها من أنقاض التاريخ. فهي إذن القيم المتحرّكة والمتجدّدة من الفكر والمعرفة والإبداع مرجعيّة العقل والاجتهاد في كلّ مجالات العمل والحياة المدنيّة لتحديد مضامين التغيير في اتّجاه المستقبل.

من هذا المنطلق تفهم كلّ المعاني المتعلّقة بالهويّة المدنيّة في الخطاب السياسي لأنّها تحيل بالأساس إلى تصوّر للمواطنة على أساس شروط المعرفة والحريّة. هناك تلازم في هذه المقاربة بين مساءلة التراث بمنحيّ النقد العقلاني لرواسب الهويّة، وبين استشراف موقع الذّات مع الآخر في نسق المستجدّات العالميّة. النّموذج التونسي بتطوّر خطر وهدوء في هذا السياق، ويتجسّد بمراحله التراكميّة في آليات المجتمع المدني والبناء التدريجي للمؤسّسات والمرجعيات الضامنة له.

# حوار الثقافات بين التكافئ وعدم التكافئ

الأستاذ :مصطفى الفارسي

مرحبا بهذه الوجوه الطيّبة الطافحة بالبشر والمحبّة ما دام هذا اللّقاء الثقافي الّذي نريده جميعا مفيدا وواعدا بكلّ خير وأبدأ بمساءلة مشروعة لأنّي لم أجد لها جوابا شافيا يقنعني ويقنع حضراتكم سيّداتي وسادتي لذلك مازال هذا السؤال يحيّرني ويلقي بي في متاهات التّشكّك والتأويل والتخمين والاستغراب، فما الحوار الّذي نجتمع اليوم للنّظر في تكافئه أو عدم تكافئه وهل الحضارة العربيّة الإسلاميّة الّتي ننتمي أو لا ننتمي إليها-من يدري؟ إذ المهمّ أنّ ثقافتنا اليوم- **ثقافة التغيير** المبارك أصبحت سندا للتغيير الّذي نطمح جميعا بأن يجعلنا نحقّق جميع مآربنا ونلحق بركب الحضارة الكونيّة دون الانزلاق في بؤر الماديّة الضيقة وثقافة أسواق الشركات متعدّدة الجنسيات الّتي لا تقيم وزنا لخصوصيّة الثقافات الوطنيّة ولطرافتها وقدرتها على "الأخذ والعطاء". فهذه مناسبة نؤكّد من خلالها "المنزلة الرفيعة للثّقافة في مشروعنا الحضاري وتواصل إسهام بلادنا في مسيرة الحضارة الكونيّة في ضوء المدّ والإصلاحي ومبادئ الاعتدال والتفتّح والتسامح الّتي عرفت بها تونس على مدى التاريخ"

ولقد نادى المصلحون التونسيون منذ بداية النّصف الثّاني من القرن التّاسع شعر بضرورة المتواصل. وقد أبان ابن أبي الضياف-برّد الله ثراه- أن التّواصل بين الدّول حاجة ضروريّة وليست كماليّة. وقد حرصت تونس التغيير على إدخال تعديل كامل شامل في مناهج التعليم " يعمّق الإدراك لدى الناشئة بقيم التعارف والتفاهم والتحاور مع الغير. إيمانا منّا بأنّ الحضارة الإنسانيّة مؤسّسة على شراكة

معرفيّة. فالتّنافر كما يقول المثل العربي : أعداء ما جهلوا. وإنّ عدم معرفة الآخر غالبا ما يولد الريبة والعداوة في العلاقات البشريّة وهو ما يحتّم تكريس التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان بقطع النّظر عن اللّون أو الجنس أو الدّين أو الثّقافة (2) أمّا عن الصهاينة الّذين ينعتهم المسيح بأبناء الشيطان فلا أحالنا كعرب ومسلمين نعاملهم معاملة الأخ لأخيه خاصّة في هذه الظّروف الّتي يجتازها إخواننا في فلسطين الجريحة ممّا يثبت فعلا أنّ اليهود أعداء الإنسانيّة وأبناء الشيطان اللّعين.

المسلمون قرّاء القرآن على لسان محمّد (ص) فأعاده وأبداه لا يخور فيكم إلا كما يخور صاحب الحمار الميّت. عن لا يرجع فيكم بخير ولا ينتفع بما حفظه من القرى، كما لا ينتفع بالحمار الميّت صاحبه. وفي حديث فصيح فلم يُحرْ جوابا أي لم يُرجع ولم يردّ جوابا.

هم يتحاورون أي يتراجعون الكلام والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاصمة.

-والمحاورة مصدر كالمشورة من المشاورة. وأنشد شاعر لحاجة ذي بثّ ومحورة له :

كفى رجعها من قصّة المتكلّم.

يقال :

ما رجع إليّ عنه خير

-وإنّه لضعيف المحوّر أي المحاورة

-والصفر مضبوح نظرتُ حواره على النار واسوعبته كفّ مُحمر

وحور العين : بياضها بشدّة وسوادها واستدارة حرقتها ورقة حفوفها وقيل الحور شدّة سواد المقلة في شدّة بياضها وشدّة بياض الجسد فلا تُسمّى المرأة حوراء حتّى تكون مع حور عينيها بيضاء لون الجسد.

-وما آنس من الأشياء لا آنس قوطا لخارها : ما إن يعيشُ بأحوارا

وقد كنتُ ألقي به شادنا (قويا)

قطوف الخطى ناعما أحورا. (عمر بن أبي ربيعة)

-حوارات أفلاطون تظلّ من أبقى وأبدع الإنسان من النتاج الفكري والثقافي

-يقول الكاتب الفرنسي فونتنال أنّ كلّ حوار يفترض المعارضة والمعاكسة وأنّ اختلاف الآراء والمواقف أمر شرعي لا يضيّق على أحد ولا تعسّف فيه ولا إزعاج، ويقال عن الرّحى الثرثار الّذي لا يترك لأيّ كان مجالا للتعبير عن رأيه وعمّا يعتلج في صدره.إنّه لا يحبّ الدخول في حوار مع غيره وقد يجري الحوار بين اثنين أو ثلاثة أشخاص أو أكثر كما تتحاور في المقطوعات الموسيقيّة أكثرُ من آلة وفي الأغاني والأناشيد تتناغم الأصوات دواليك بالتناوب وتتقابل الروايا المتحمّين أو الخارجتان وتتصاف الأوراق والأزهار على جانبي الغصن بدون محاذاة ويتنضّد الألي والجواهر الواحدة تلو الأخر في عقد فريد كما حمّاد ابن عبد ربّه بالنّسبة إلى الأفكار والحكم والرّوايات المرصّفة بإحكام.

وقد أتيت اليوم إلى سيماه حاضرة الثقافة العربية وموقع رأس صاحب الجاف أهل الزمان لا ألقي على مسمع الوجود الطيّبة الطافحة بالبشر محاضرة عصماء "لا تقام بعدها ولا حوار يعقبها" لأدحض معكم في حوار أهمّ أن استفيد منه أكثر، ممّا أفيد لأنّي مازلت أعتقد يقينا أن المثقف مثلي لا ينفكّ يتثقّف كلّ يوم أكثر من مهده إلى لحده ولا تنفكّ الحياة تعلّمه ما خفي عنه وما استتر.

الإغريق عرفوا الحوار قبل أفلاطون مع zénon délia زينون الفيلسوف. لكن الّذي تسامى بأداب الحوار وعرف بالبراعة الفائقة في إبداعه فيه هو أفلاطون.

وعند الرومان تربع سيسيرون على عرش الحوار ليعبّر أحسن ما يكون التعبير عن آرائه في الأخلاق والفلسفة والآداب والفنون جميعا. والحوار حول الخطابة والخطباء للفيلسوف تاسيت tacite بلغ في هذا الضّرب من الإبداع حدّا لم يبلغه سوى قمّة من المبدعين في التاريخ.

وفي الأدبيّة الحديثة لا بدّ من التذكير بـــ

رجل الكنيسة بفورمي قرب لقامات بايطاليا بالقرن الخامس. قتله الآريون بعد

عذاب أليم. الإيطاليون يتقبونه من أجل ذلك بولي النساء الائي يتعذّبن من المخاض. ويسمّى الشرر الكهرباء في العواصف على قمم أعمدة المراكب بنار إيراسم. عذاب إيراسم كثيرا ما رسمه الفنّانون

إيراسم ديداي من مواليد روتردام 1467 مات بال 1536 يقّم وشرد بعد موت أبيه. عرف بمساجلاته في اخنون 1509 كتبه في انكلترا ونشر في سنة 1516 الطّبعة الأولى باللّغة اليونانيّة الكتاب المقدّس nouveau مع ترجمة لاتينيّة في مساجلاته سنة 1518 يتملّق الأمراء ويتنقّد لاذعا ورجال الدّين والرّهبان. لكنّه كان حذرا. وعاش في جوّ سليم ببال الّذي كان الكتوليك فيه يعيشون في أمن وتوافق هادئ مع la réforme البروتستان.

كان متمسّكا بالفلسفة الإنسانيّة يسخر بتعال من الفرقتين ولقد برع الفرنسيون في فنّ الحوار والمساجلة واشتهر باسكال في كتاب les pravinerales الإقليميات ومعلوم إنّ الفرنسيين يتصفون خفيف الفكر بالى غير الباريسيين من أهل بلادهم. وكتب فانون وفونتال حوارات الموتى وحوارات حول البلاغة. كما كتب momes pien حوارات sylla وأو قراط. أمّا voltarire فقد دوّن شعرا كثيرا من المسجّلات.

-الرّاهن قالياني كتب حوارات حول تجارة الحبوب. وروناد وفالوي عرفا هذا النّوع من الإبداع. من ذلك كتاب الرّوح والرّقص وفي زماننا نفذ الحوار إلى الرّواية وأصبحنا نجد في العديد من الرّوايات الأوروبيّة تحاليل نفسانيّة ضافية في شكل حوار بين شخصين أو أكثر وبرع في ذلك بعد باسكال خلفاء من أمثال Dooay ghavedan ثمّ Herman wvelor وهم من الفلاسفة ورجال الأدب على السواء.

وكثير من مساجلات أفلاطون الاثنين والأربعين موضوعة ومحرّفة يظهر في خمس عشر منها سقراط كمحدث منفرد وذلك بالرّغم من أنّ الأفكار الفلسفيّة

المطروحة فيها هي لأفلاطون وليست لسقراط المعلّم.

وهذه الحوارات الأدبيّة تعدّ من أنفذ وأعمق ما كتب في الفلسفة والأخلاق والجماليّة وعلم الاجتماع والفيزياء والسياسة والفنون عامّة. وفيها يشارك كلّ محاور بشخصيته الثرّة وبذكائه وحيويته وتهكّمه ونقده بكامل الحريّة والطلاقة بالحركيّة مفعمة بالحيويّة ونكاته وفكاهته ومزاحه. لذلك هي لوحات مليئة بالحيويّة.

ويرتفع أفلاطوني "أساطيره" الّتي قمّة الشاعريّة بأسلوبه المرن والمنسّق وسليم الذّوق وبقاء الجوهر. من ذلك أثره قادرا وكذلك الجمهوريّة. القوانين وفيلات وغيرها من الآثار الّتي قهرت الزّمان ولم يطمسها البلى والنسيان ومن ذلك أيضا ما كتبه lucien Samorate من حوارات يفضح فيها كلّ عبث تعدّد الآلهة وسخف البشر الّذين ينتمون إلى الإلحاد أو إلى مذاهب الشّرك والوثنيّة.

سيّداتي سادتي يمثّل الحوار التكافئ القريه والحرّ إقرار تعايش سلمي بين بلدان ذات مخزون حضاري وثقافي مميّز وليس هناك أي تناقض بين تمسّك أي شعب بقيمه الحضاريّة وبين إرادته الجامحة والمنصرفة إلى تحقيق استقلاليته وطرافة ثقافته وشخصيّة والعمل على إحياء ثقافته الوطنيّة.

والتّحليل الصحيح الصّادق لشروط الحوار الحضاري بين مختلف البلدان يفترض الاتّفاق بخصوص الوسائل الملائمة للتوفيق بين مقومات الشّخصيّة -العربيّة الإسلاميّة فيما يهمّنا-وبين الثقافة الغربيّة الّتي نواجهها والّتي لا يتعيّن عليها أن تتبنّى أخلاقيتها وطريقة كينونتها ووجودها بل يحسن أن تتعايش معها (معنا) في تفاعل وتكافل وهو يقتضي أيضا وبالخصوص بالنّسبة إلى قضيّة اللّغة الخاصّة بكلّ بلد أو مجموعة بلدان باعتبارها وسيلة اتّصال بالمعاصرة واكتساب التقنيات والتكنولوجيّا.

المهمّ هو البحث عن توازن صحيح وناجح بين حرص العرب على الاحتفاظ

بشخصيتهم وذاتيتهم وبين طموحهم إلى معانقة عصرهم بتحديد مستوى ثقافي يساعد على تكوين أجيال عربيّة بحقّ منفتّحة على العالم الخارجي تتميّز بالاستعداد النفساني والقدرة الفكريّة على إنعاش ثقافتهم القوميّة وإحيائها بعد أن حنّطتها قرون الانحطاط وكبّلها الاستعمار.

وإنّها لمهمّة دقيقة ومفاوضات شاقّة حتّمها بالخصوص هذا الإرث الّذي خلقته هيمنة الغرب فأفرزت أنماطا من العقليات بغضّ النظر عن الأميّة الّتي كانت متفشّية في بلداننا. فشروط المعادلة كانت ولعلّها ما تزال إلى اليوم غير مفهومة بنفس الصورة من قبل كلّ المثقّفين وحتّى كلّ السياسيين. وذلك أنّ المنطق المعاشي للعصر والآخذ بأسباب التقنية يمتزج بالمنطق التقليدي المحافظ.

وهكذا تكون الأولويّة فيما يبدو لطلب النجاعة ومقتضيات البناء الاقتصادي على حساب تأكيد الذّات الوطنيّة الّتي لم تنفكّ عبر تاريخها العريق تدعو للحوار النـــزيه.

حضرات السيّدات والسّادة.. أجدّد ترحيبي بوجوهكم الطيّبة الطافحة بكرم الضيافة. وأريد أن أختم كلامي في هذه الجلسة الّتي سأحمل عنها أجمل الذكريات بملخّص لما أوردته مكتوبا ومرتجلا في نقاط ثلاث.

أوّلا : وعي تونس الكامل بالهويّة العربيّة الإسلاميّة في فكر مثقّفيها منذ أربعة عشر قرنا إلى يوم النّاس.

ثانيا :اعتزاز تونس بانتمائها إلى حوض البحر الأبيض المتوسّط وهو مهد حضارة راقية وثقافة متجذّرة في التّاريخ الإنساني، حضارة قرطاج بدستورها الّذي شهد الخاصّ والعامّ وحتّى أعداؤها بأنّه ديمقراطي إلى أقصى حدود التسامح وبأنّه يفتح أبواب الحوار مع الآخر في تكافؤ يجعل من الإنسان الوسيلة والغاية لكلّ تقدّم ولكلّ نهضة. ولقد عاشت تونس مع الفنيقيين الّذين انتقلوا إليها من شواطئ لبنان فزخرت بمظاهر حضارة متقدّمة في الملبس والمفرش والمأكل والتجارة. من ذلك :

قصر الجم بناه القياصرة التونسيّون الثلاثة "غورديا تونس" الّذين جلسوا على عرش روما فكان بناؤهم لذلك القصر تعبيرا عن قدرة التونسيين على منافسة الرّومان لا في الحكم فحسب ولكن في الحضارة كذلك. فللجمّ كان المركز الفنّي والرياضي لشعب تونس وحكّامه فللجمّ مسرح روماني آخر وملعب للحيوانات كما أنّ بها آثار للمعمار والفسيفساء والصهاريج والآبار وخزّانات المياه. وفي قصر الجم أيضا كانت إحدى معارك الكاهنة الّتي قاومت العرب وناهضت الفتح الإسلامي.

-في الشمال الغربي توجد قرية أوذنه هي رومانيّة أنشأها اكتافيوس واتّسعت في عهد الرّومان ثمّ ضاقت حتّى أصبحت قرية محدودة الأفق. آثارها ضخمة، بها قوس نصر ومعبد ذو أعمدة ضخمة ومسارح وحمّامات معدنيّة وصهاريج فسيحة وآثار ديار مزخرفة وكنيسة ملكيّة وعدّة كنائس أخرى ومجموعة من الفسيفساء هي من أروع المجموعات العالميّة.

حضرات الإخوة الأعزّاء

هذا ما رأيت أن أقول عن وعي المثقّف التونسي أو المثقّف بالأحرى لأنّنا في الواقع لا ننفكّ نتثقّف حول وعي الهويّة العربيّة في الفكر التونسي. وقد باركت مؤخّرا بادرة سيادة الرّئيس زين العابدين بن علي الّتي تمثّلت في جمع أرباب الفكر في تونس من أقصاها إلى أقصاها للتباحث في الشّأن الثقافي على أوسع نطاق في استشارة شهد الخاصّ والعام بأنّها كانت ناجحة وفاعلة.

ولا يفوتني في ختام هذه الجلسة أن ألاحظ بكلّ فخر واعتزاز أنّ السّابع من نوفمبر العظيم رشّد الشّعب التونسي بجعله الحاكم الأوّل والرئيس في مصيره وما الرّشد إلاّ بالوعي الثقافي الّذي يركّز في الإنسان هويّته وما دامت الثقافة أصبحت ركيزة هامّة من ركائز النّهضة في تونس التغيير وسندا لا يمكن الاستغناء عنه للتنمية الشّاملة في وطننا فنحن ننظر للمستقبل باطمئنان ونسير إلى تحقيق الأفضل والأمنع والأمنع بحول الله وعونه بخطى ثابتة وعزم مكين. وعلى الله المتوكّلون.